سلسلة أبحاث (4)

مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة



عبد الله هداري

عروسي لسمر

الحسن حما

علي بن مبارك

مولاي أحمد صابر

حمادي الذويب

بسام الجمل

محمد إدريس

محمد عبد الوهاب يوسفي





(4)

مطارحات في التفسير
والدراسات القرآنية المعاصرة

سلسلة أبحاث مؤسسة مؤمنون بلا حدود

(4)

مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة





الكتاب: **مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة**
إعداد: **عبد الله إدالكوس**
الطبعة الأولى، 2015
عدد الصفحات: 288
القياس: 14 × 21

ISBN: 978-9953-68-790-2

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان
ص.ب: 113/5158 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير، عمارة ب، الطابق الرابع (فوق محل عبرون)
أكدال - الرباط - المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

محتويات الكتاب

تقديم

تفيد كلمة «مطارحات» الواردة في عنوان الكتاب المحاورة ومبادلة الحديث، ومعلوم أن لا حوار من دون اختلاف وتعدد، وهذا التعدد والاختلاف يكون مطلوباً بقدر ما يستنير بالمعرفة والعلم، وهذا هو مبتغى «مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» في كل ما تصدره من دراسات وأبحاث أو تُشرف عليه. فليس الغرض إذن تقديم إجابات نهائية للقضايا المطروحة للنقاش، بقدر ما هو هذا النقاش نفسه المنفتح على آفاق جديدة للبحث العلمي والوصل بين التخصصات المتعددة بمنطق التكامل والتعاضد، كما التنسيق بين الباحثين والمثقفين والعلماء بغاية تطوير الأسئلة والمعرفة العلمية في سياقنا الإسلامي والعربي.

شهدت المعرفة في القرن الأخير تحولات عميقة، كان لها أثر كبير على الإنسانية اليوم، فهي بقدر ما أفضت إلى توسيع مساحة السؤال وآفاق الكشف، أحرجت العقل العربي الغارق في مسلّماته والواقع في حدود سياجاته التاريخية، وامتدّ هذا الإحراج إلى القرآن وعلومه، فكان لا بدّ للباب أن يُفتح من جديد، فظهر ما يُعرف اليوم بالدراسات القرآنية المعاصرة التي عنيت بتوظيف المنجز المعرفي المعاصر في فهم النصّ القرآني، ونقد المدونة التفسيرية.

غير أن هذا الحقل المعرفي ما زال بكراً، فهو حديث، وقليلة هي الدراسات والأبحاث المعاصرة التي تناولت النصّ القرآني بهذا النفس العلمي الجديد، فالأمر يحتاج إلى جرأة علمية وقدرة كبيرة على تجاوز العوائق النفسية والثقافية التي تحيط بالنصّ القرآني وتكبّل كل محاولة لتثويره وانفتاحه على قضايا العصر.

يأتي في هذا السياق الكتاب الرابع من «سلسلة أبحاث مؤمنون بلا حدود» الموسوم بـ **مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة**، متضمناً مجموعة من الأبحاث العلمية لباحثين شهد لهم بالتأهيل في البحث والنظر والكشف والبيان وبحيازة العدة المنهجية والتكوين العلمي الرصين، كما دلت على ذلك أبحاثهم.

وسيراً على عادة هذه السلسلة المباركة، افتتح الكتاب بحوار مع الدكتور بسام الجمل، متناولاً حدود الإبداع في علم التفسير في ظلّ التسييج الذي يحيط الممارسة التأويلية عند أهل التفسير، ثم بعده جاءت دراسة بعنوان «الكتاب والقرآن» وإمكان القراءة المعاصرة؛ قدّم من خلالها الباحث عبد الله هداري مقاربة وصفية تحليلية للمنهج اللغوي الذي اعتمده المفكر السوري المختص في القرآن محمد شحرور.

وفي المنحى نفسه أيضاً، أي ضمن المقاربة اللغوية وبالتحديد ما يرتبط بالمفردة القرآنية في بعدها المنهجي، يتناول الباحث مولاي أحمد صابر رؤية المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، ملامساً أهم عناصر هذه الرؤية.

جاء الكتاب متضمناً أيضاً دراسات تناولت خطاب التفسير بالنقد والتحليل، كالتي قدّمها الباحث عبد الوهاب يوسفي؛ مقارباً وظائف

«العتبة» أو خطبة الكتاب من خلال نموذجين من كتب التفسير، ودراسة للباحث الدكتور بسام الجمل؛ حول خطاب التفسير وإشكالية الشفوي والمكتوب؛ يروم من خلالها الباحث التعرف إلى المواد المؤسسة للتفسير القرآني وطرق استثمارها، متخذاً في سبيل ذلك نموذج تفسير **جامع البيان** للطبري.

وجاءت دراسة أخرى حول **مفاتيح الغيب** للرازي، أنجزها الباحث عروسي لسمر؛ قارب فيها مفاهيم: «التفسير» و«التأويل» و«الفهم» من خلال متن الرازي، وفي السياق نفسه، أي ضمن مبحث التأويل، تناول الباحث علي بن مبارك في دراسته قضايا تأويل النصّ القرآني عند الشيخ الطاهر بن عاشور.

ولما كانت قضية المتشابه في القرآن هي حجر الزاوية في إشكالية التأويل، فقد خصص لها الباحث حمادي الذويب حيّزاً من البحث والدرس، من خلال تناوله لدلالة المتشابه في اللغة وتطور هذه الدلالة تاريخياً، مبرزاً العوامل التي ساهمت في ذلك.

أما الباحث محمد إدريس جاء بحثه دارساً لـ **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** للبيضاوي ضمن إشكالية عامة، هي إشكالية النصّ والواقع، بحيث جاء البحث ملامساً الجدلية الواقعة بين المفسر وواقعه من جهة والمفسر والنصّ من جهة ثانية، كما جاء راصداً للآليات المتحكمة في عملية قراءة النصّ.

وكما أسلفنا سابقاً، ليس لنا مطمح في تقديم إجابات نهائية، فهذه دعوى لا يدعيها سوى الأنظمة الذهنية الأيديولوجية الشاملة، بل يكفينا طرح السؤال وتوسيع مجال البحث العلمي وفتح أفق العقل الإسلامي أمام إحراجات السؤال المعرفي المعاصر.

التفسير: التسييج وحدود الإبداع

حوار مع أ. الدكتور بسام الجمل

حاوره: د. عبد الله إدالكوس

يأتي هذا الحوار العلمي مع الدكتور بسام الجمل، الذي ارتأينا أن نفتتح به هذا الكتاب في سياق سعينا الحثيث إلى فتح باب السؤال المعرفي، والوقوف عند أهم قضايا الدرس القرآني المعاصر، وقد جاء الحوار ملامساً لواقع الدراسات القرآنية في السياقين العربي والاستشراقي، كما توقف عند موقع القرآن في النسق الثقافي الإسلامي، وحدود الإبداع في المدونة التفسيرية كما في الدراسات القرآنية المعاصرة.

نودّ في بداية هذا الحوار المختصر أن نقدم للقارئ العربي نبذة موجزة عن الدكتور بسام الجمل.

ـ بسام الجمل: أستاذ محاضر بالجامعة التونسية، حاصل على شهادات التبريز والدكتوراه والتأهيل الجامعي، مهتم بالدراسات القرآنية وبعلوم القرآن وبالمتخيّل الديني، يُشرف على وحدة بحث في المتخيّل بكلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة صفاقس، من بين أعماله المنشورة: **أسباب النزول علماً من علوم القرآن ـ من الرمز إلى الرمز**

الديني ـ ليلة القدر في المتخيّل الإسلامي ـ الإسلام السنّي ـ رمزية اليد اليمنى في المتخيّل الإسلامي ـ المقاربة الأنتروبولوجية للسيرة النبوية.

- س: استغرقتك العديد من الدراسات المعاصرة حول القرآن والتفسير، كما شغلتك العديد من المعارف المعاصرة كتابة وقراءة وتوظيفاً، لمَ هذا الاهتمام بالدراسات القرآنية وبإشكاليات التفسير تحديداً؟

- إن اهتمامي بالدراسات القرآنية (Quranic studies) جاء في الحقيقة بعد اطّلاعي المعمق على مختلف علوم القرآن، أي تلك العلوم التي أنتجت النصوص الثواني الدائرة على نصّ المصحف. وأعتقد أن تلك العلوم تعبّر عن كيفيات تعامل أجيال من العلماء المسلمين مع النصّ الأول في الثقافة الإسلامية، وهو تعامل متأثر بالضرورة بشواغل أولئك العلماء التاريخية وبطبيعة تكوينهم المعرفي وبانتظارات قرّائهم. فنحن إذن أمام إنتاج بشري ضخم نسبياً تمّ به محاورة نصّ إلهي عبر مسالك شتّى من الفهم والقراءة والتفسير والتأويل من ناحية، وعبر جهاز متنوع من الاستدلال والتعليل والحِجاج من ناحية أخرى. ولكن على الرغم من أهمية علوم القرآن من تفسير وقراءات ونسخ وأسباب نزول والمكّي والمدني وغيرها، فإن الدارس اليوم مدعو إلى أن يكون له اطّلاع على ما كُتِب ويُكتب بالخصوص في الاستشراق الألماني الكلاسيكي والجديد في آن معاً. ولعلّ من أهم ثوابت هذا الاستشراق أنه يتصدى لدراسة نصّ المصحف دون المرور إليه عبر تلك النصوص الثواني المشار إليها

آنفاً. بعبارة أخرى، يسعى هذا الاستشراق على تفحص ذلك النصّ التأسيسي في الإسلام من جهة تحليل خطابه تحليلاً لغوياً وسيميائياً ودلالياً، فضلاً عن دراسة المعجم القرآني وإخضاعه للتحليل الفيلولوجي ومحاولة فهم النصّ في سياقه التاريخي الذي أنتجه إبان القرن السابع للميلاد في شبه الجزيرة العربية. ولا تفوتني هنا الإشارة إلى أن مؤتمرات دولية عدة تصدت للقرآن من هذا المنظور، منها مؤتمر عقده معهد الدراسات الإسلامية التابع لجامعة برلين الحرة تحت عنوان «القرآن في سياقه» (The Quran in Context) سنة 2004، ومنها مؤتمر نظمته جامعة نوتردام في ولاية إنديانا الأمريكية بعنوان «نحو قراءة جديدة للقرآن» سنة 2005، بل إن الاستشراق الألماني يشتغل من سنوات على مشروع ضخم يحمل اسم «الموسوعة القرآنية» (Corpus coranicum). واعتباراً لكل ما سبق قوله، إن على الناظر في إشكاليات التفسير اليوم أن يكون له هذا الاطّلاع على ما أُنجِز من دراسات مهمة عن القرآن، وذلك حتى يبني بحوثه الدائرة على التفسير والتأويل على استيعاب ذلك المُنجَز والبناء عليه، ومن ثم يتجنب الخوض في قضايا ومسائل في التفسير بأدوات في البحث تجاوزتها المعرفة الراهنة والمناهج المعاصرة وما تضمنته من مختلف المقاربات.

- س: قبل الخوض معكم في بعض القضايا التي تتعلق بالدراسات القرآنية؛ نودّ منكم أن توضحوا لنا ماذا يعني لكم القرآن؛ هل هو كتاب تشريع، أم كتاب عقائد، أم كتاب تاريخ أم كتاب قيم...؟

- القرآن، في تقديري، ليس كتاب تشريع فقط أو كتاب عقائد فقط أو كتاب تاريخ فقط أو كتاب قيم فقط... بل إن فيه بعضاً من كل ذلك. ولا يمكن تغليب جانب مما ذكرت على جانب آخر. إن القرآن هو كتاب جامع لمختلف المقومات المؤسسة لثقافة ما (بالمعنى الأنتروبولوجي لكلمة ثقافة) في سياقات اجتماعية وسياسية واقتصادية محددة. ويدل ذلك على أن في القرآن مادة حاملة لسمات الوضع التاريخي الذي أفرزها (القيم الاجتماعية السائدة... علاقات القرابة... الأحلاف والعهود... سيرة النبي... مجتمع الصحابة... الوسط القبلي... تقبّل الرسالة... ردود الفعل على ظهور الدين الجديد... التصورات الدينية والأسطورية السائدة... الأعراف الاجتماعية...). ولكن أيضاً فيه مادة أخرى مهمة بالإمكان تجاوز لحظة إنتاجها التاريخية لتعانق كل ما هو خالد وكوني وإنساني من نحو ما يدعو إليه النصّ من قيم سامية (الرحمة، العفو، التكافل، الصدق، حسن المعاملة...). ثم إن في القرآن مادة قابلة لأن تُقرَأ قراءة مقاصدية متحررة من القراءات الحرفية الجامدة والمتكلسة، وهي قراءات ساهمت في انغلاق النصّ على ذاته، فانقطعت صلته بشواغل أهل الإيمان وهمومهم المتحولة والمتغيرة والحادثة في الاجتماع والتاريخ. وعليه، فإن المسلم يحتاج اليوم إلى أن يعي بحقّ روح القرآن، وإلى أن يحاوره بذاته الإنسانية المستقلة والحرة والمسؤولة دون وصاية من أي سلطة أو مؤسسة مهما كانت.

- س: في دراسة لكم بعنوان «التفسير علماً إسلامياً من خلال الكشاف للزمخشري» قلتم: والذي نخرج به هو أن منهج التفسير في

«الكشاف» منهج تقليدي ينخرط في تسييج طريقة التفسير منذ الطبري. وقد عُدّت اللغة والبلاغة والقراءات مداخل إلى تحديد المدلولات العقدية والأخلاقية والسلوكية للآيات المفسرة. لذلك كان من بين شروط المفسر الإلمام بعلوم العربية، بل إن التفسير نفسه لا يستقيم إلا اعتماداً عليها، ألا تعتقدون معي أن هذا التسييج كان أمراً ضرورياً من أجل ضبط عملية التأويل والحفاظ على وحدة المسلمين؟

- صحيح أن مقالة التسييج في التفسير كانت ضرورية في القديم من أجل السيطرة على المعنى والقبض عليه عبر التأويل، ومن ثم يمكن إلزام عموم المسلمين بطريقة واحدة في التعامل مع النصّ الديني الأول، وهذا المسار من شأنه أن يكون أحد العوامل الحاسمة في تأليف المسلمين على فهم معيّن للقرآن يكون دعامة أساسية من دعائم الحفاظ على وحدة الجسم الاجتماعي، بخاصة أن التضامن داخل المجتمعات القبَلية القديمة هو تضامن آلي وليس تضامناً عضوياً مثلما قرر ذلك عالم الاجتماع الفرنسي المعروف إميل دوركايم (Emile Durkheim). لكن تبقى مقالة التسييج، رغم كل شيء، خياراً أُتيح للمفسرين القدامى من بين خيارات أخرى ممكنة سواء وجدت أو يمكن أن توجد. إن طريقة التفسير الخطي التي اتبعها محمد بن جرير الطبري (تـ 310هـ) فرضت نفسها على أجيال متعاقبة من العلماء المسلمين وصولاً إلى يوم الناس هذا. وتجدر الإشارة إلى أن هذه المنهجية وظّفها العلماء القدامى لتكريس طريقة ترتيب آيات المصحف بحسب التلاوة لا بحسب النزول. وازداد هذا التكريس رسوخاً باتّباع المنهجية نفسها في علم آخر من علوم القرآن هو علم أسباب النزول.

والمعروف اليوم أن هناك طُرُقاً أخرى كان من الممكن اتّباعها في تفسير النصّ، منها التفسير الأغراضي، أي توزيع الآيات بحسب أغراض كبرى مثل التشريع والأحوال الشخصية والمعاملات والأدعية والسيرة النبوية وقصص الأنبياء والمصير الأخروي، فضلاً عن وجود طريقة أخرى ممكنة في التفسير تعتمد تفسير الآيات بحسب تاريخ نزولها، على ما في هذه المنهجية من صعوبات جمّة وعقبات عديدة مندرجة في صميم تاريخ الوحي والتنزيل.

- س: يجد الباحث في حقل الدراسات الإسلامية مساحة واسعة للقرآن تأويلاً وتفسيراً، غير أن سؤال الإبداع في هذا الحقل يكاد يكون منعدماً، فهي في الغالب لا تخرج عن النمط التراثي؛ إن على مستوى المقولات أو في المقاربة المنهجية، من ذلك مقولة أن السلف لم يترك للخلف شيئاً، وأن العلم نقل عن السلف، فإلى أي حدّ في نظركم يمكن الركون إلى ما أنتجه السلف في تثوير القرآن؟

- في الحقيقة إن علماء السلف حاوروا القرآن بما كان متاحاً في زمانهم من معارف ومناهج ومن أدوات في المقاربة والتأويل. وكانوا في ذلك كله متأثرين، رغماً عنهم، بضغوط التاريخ وإكراهاته. وتنزّل إنتاجهم في التفسير وفي مختلف علوم القرآن ضمن سنّة ثقافية ضُبطت فيها المجالات التي يُسمح فيها بالاختلاف مع تعيين درجته من جهة، وضمن رصيد من المعارف تكون على التدريج حتى صار جزءاً من التقليد الراسخ الذي يتعين على العلماء المتأخرين العمل به وتعهده بالصيانة والرواية حتى لا يندثر أو يُنسى من جهة أخرى. لكن المشكل اليوم في التفاسير المعاصرة أن أصحابها رددوا ما قاله أسلافهم من

أهل التفسير وأعادوا إنتاج معرفة قديمة، وساقوا، من أجل تبرير هذا الاتّباع، حججاً عديدة لا يمكنها أن تقنع الباحث المعاصر المتحرر من سلطة السلف المعرفية والرمزية. فلا يمكن اليوم أن نتخذ مثلاً من أخبار أسباب النزول (بالشكل الذي وصلتنا وبما فيها من مطاعن ونقائص) مدخلاً إلى تفسير عدد من آيات القرآن جديراً بالثقة. ولا يمكن أيضاً أن نسلّم بضوابط الناسخ والمنسوخ مثلما أقرّها السلف لنؤسس عليها فهماً معيناً للأحكام القرآنية، بل أعتقد أن المدخل الحقيقي لتفسير نصّ القرآن هو محاولة فهم المعجم القرآني في مسار تشكّله التاريخي والروافد الثقافية التي أثّرت في معانيه بحكم التجاور بين العائلات اللغوية وما قام بينها من علاقات الاقتراض أو التسلل في حكم الاستعمال والتداول. أضف إلى ذلك أن من الطرق المتاحة في تفسير القرآن اليوم هي فتح هذا النصّ على غيره من النصوص الدينية وغير الدينية التي أُنتِجت في زمانه وفي بيئته، سواء كانت تلك النصوص مكتوبة أو منقوشة.

«الكتاب والقرآن» وإمكان القراءة المعاصرة
مقاربة وصفية تحليلية في المنهج اللغوي

عبد الله هداري

باحث من المغرب

يمهّد الباحث محمد شحرور مؤلفه **الكتاب والقرآن** بمقدمة نظرية للدكتور جعفر دك الباب، حول المنهج اللغوي في الكتاب، والتي صاغها هذا الأخير فيما أسماه «المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية»، منهج يجمع بين جديد الدراسات اللسانية الحديثة وبين ما يمكن استنباطه من اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي، بحسب ما خلص إليه المقدم. وهي المدرسة التي صاغ ابن جني في **خصائصه** والجرجاني في **دلائله** ملامحها العامة، فابن جني، بحسب دك الباب، قد أخذ بالوصف التطوري لبنية الكلمة مسترعياً اعتبار عامل الزمن من خلال بحثه في الاشتقاق، ودراسة التقليبات الممكنة للكلمة الواحدة عبر ناظم عام يجمعها وهو وحدة المعنى، الأمر الذي أفضى به إلى التقرير بوجود علاقات مناسبة طبيعية بين الصوت والمدلول.

أما الجرجاني، بحسب مقدمة الكتاب اللغوية، قد اعتمد على الوظيفة الأساسية للغة وهي الإبلاغ، ورأى في اللغة نظاماً لربط

الكلمات لا مجرد كلمات لا جامع بينها. وإذا كان ابن جني قد اعتمد - بحسب الباحث - الوصف التطوري، فإن الجرجاني من خلال ما قام به في **دلائله** قد اعتمد على الوصف التزامني، ما أدى بهذا الأخير إلى الخلوص لنتيجة مفادها القول باعتباطية الإشارة اللغوية. ويعتبر الباحث أن النظريتين عند هذين العلمين تتممان بعضهما؛ باعتبار أن ابن جني اعتمد الدراسة التطورية للنظام اللغوي، بينما اعتمد الجرجاني الدراسة التزامنية، ومن خلال عملية الجمع هذه، خلص الباحث إلى محددات عامة لملامح اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي فيما يلي: الانطلاق من اللغة كـ«نظام»، واللغة كـ«ظاهرة اجتماعية» (وظيفة الاتصال)، وتلازم اللغة والتفكير.

قد لا نخالف الباحث في أهمية كل ما قدّمه كل من ابن فارس أو ابن جني أو عبد القاهر الجرجاني، لكن نخالفه في ذلك الاستبطان لنظرية التواصل اللغوي، التي أتى بها سوسور (Saussure) وجاكبسون (Jakobson)، وجعلها الإطار المرجعي في قراءة نصوص اللغويين القدامى، ذلك أن مثل هذه القراءة «إنما هي نوع من الإخضاع القسري لعملية تمازج وتكامل وانتقائية بين الأدوات اللغوية التراثية والحديثة، ولذلك هي إمكان تحفّه مزالق عديدة منها التعميم والسقوط في الأحكام المسبقة، ولعلّ الأهم عدم مراعاة الخلفيات المعرفية والفلسفية للأنحاء التقليدية والمعاصرة، لذلك هي بناء لصورة جديدة مؤسسة على تصور لنوع العلاقة بين المدارس اللغوية القديمة والحديثة، لكنها لن تأخذ حيّز مقبولية محترمة ما لم تحترم الأسس الميتودولوجية والفلسفية والمعرفية والصورية للخطابات، باعتبارها

المدخل المناسب أو الأكثر مساعدة على تجلي حدود العلاقة بين القديم والجديد اللغويين»[1].

ولعلّ ما يؤكد في نظرنا هذه الانتقائية، ذلك الإغفال في مقدمة الباحث لتلك الإرهاصات الأولى التي سبقت في استعمال مصطلح النظم - مثلاً - سواء عند الجاحظ أو محمد بن يزيد الواسطي أو ابن الإخشيد[2]. قد يقال إن الباحث إنما قارب امتداداً مدرسياً نجد بداياته مع ثعلب مروراً بأبي علي الفارسي ثم ابن جني والجرجاني، وكذلك قارب حضور الوصف التطوري لدى أحدهما في مقابل حضور الوصف التزامني أو الآني لدى الآخر، ما لا يبين عن انتقائيته أو استبطانه أو حتى أي إسقاط مسبق، كما لم يكن معنياً بتتبع كل من تناول مفهوم النُظُم أو أسهم في نحته.

لكن هذا المأخذ قد يكون صحيحاً إذا ما كانت للنُظُم كنظرية ولادة واحدة، بينما نجدها وليدة مسار لم يكن أبي علي الفارسي سبيله الأوحد، وإنما كان وليد التقاء اختلافات واجتهادات لغوية متعددة، إلى جانب أنه كان اختلافاً أيضاً من حيث التأسيس لنظرية نُظُم أشعرية في مقابل نظرية نُظُم معتزليه، وهو الأمر الذي يطرح مجدداً علينا أسئلة إبستيمولوجية كثيرة عن نسب وأشكال حضور المعتقد والمذهب في صوغ رؤى لغوية نظن أنها كانت تطلب الحقيقة

---

(1) محمد الملاخ، حافظ إسماعيلي علوي، **قضايا إبستيمولوجية في اللسانيات**، ط 1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009، ص 60-302 (بتصرف).

(2) أحمد أبو زيد، «نظرية النظم عند المعتزلة والأشاعرة»، **مجلة كلية الآداب**، فاس، عدد خاص (4)، ندوة المصطلح النقدي، 1988، ص 345.

والموضوعية، بينما هي تبحث - فيما نعتقد - عن التوافق مع بُنى البراديغم المعرفي المؤطِّر لها، كما الانسجام مع إشكالات المرحلة، ورؤيتها المبنية على خلاف مذهبي بالأساس، هي في نهاية المطاف، وباعتبار حيثيات المرحلة وجدلها الكلامي والتاريخي، وليدة ضرورات ذلك الخطاب في تلك المرحلة. إلا أن المنقصة المنهجية قد تتوارد على تحليلنا هذا إذا ما أغفلنا ذلك الخلاف الإبستيمي في بناء التصورات، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن مدرسة الاشتقاق التي يعوّل عليها الباحث كثيراً، قد بالغت في الاعتداد بتلك المناسبات بين الألفاظ ومدلولاتها، بل إن ما يستغرب على نظرية النُظُم التي عوّل عليها الباحث، أنها، وإن قررت سبق المعاني على الألفاظ في الوجود وأثبتت أن «الألفاظ اللغوية وضعت بإزاء الصور الذهنية لا بإزاء الماهيات الخارجية وأن وظيفتها تنحصر في الإشارة إلى الأشياء»[1]، أتت في مرحلة أخرى وقررت أن الاسم هو المسمّى، خلافاً للمعتزلة الذين يقولون: الاسم غير المسمّى، ما يجعلنا مجدداً نتساءل (إبستيمياً) عن (خطاطات) تلك الأصول الفكرية والمذهبية، [قصد تجلي كيفيات وأشكال] اعتمالها في الفكر اللغوي والبياني لدينا[2].

في سبيل قراءة معاصرة: قواعد منهجية مأما الجر

إذا ما مررنا إلى صلب موضوعنا، وهو مشروع القراءة المعاصرة للقرآن الكريم من خلال كتاب **الكتاب والقرآن**، فإننا سنلحظ أن

(1) أحمد أبو زيد، «نظرية النظم عند المعتزلة والأشاعرة»، سبق ذكره، ص 348.
(2) المرجع نفسه، ص 348.

الباحث يضيف، إلى جانب تقديم جعفر دك الباب للكتاب، قواعد منهجية أخرى يرى فيها احترازاً منهجياً، حتى تسلم قراءتنا من الفهوم التي لا تتوافق وذلك التقاطع المتواجد داخل النصّ، سواء فيما بين المعاني أو الدلالات باعتبار النصّ بنية متكاملة لا مجال فيها للتناقض، وهذه هي القاعدة الأولى، ومن ضمن هذه القواعد أيضاً، فيما يمكن اختصاره، أن عملية التدبير إنما هي تأويل أو شرح، أي أنها على خلاف ذلك العمل والتصور التفسيري التراثي، وهي احتراز يضفي على عمل الشارح بحسب الباحث طابع النسبية فيما يقدمه، باعتبار تلبس آرائه بظروف الزمان والمكان، وشروط الذاتي والموضوعي، لكي لا يلبس نسبياً بمطلق أو يغلب عليه فتنقلب الأمور، كما هو عليه الأمر في واقع المدرسة التفسيرية القديمة.

من مداخله المنهجية أيضاً أن النصّ، وإن جُعِل عربياً، فإن عربيته لا بدّ من فهم ميكانيزمات اشتغالها داخل بنية النصّ القرآني الذي هو موضع الإعجاز لاشتماله على خاصية التشابه «الثابت والمتغير»، فلا بدّ، من ثم، أن ندرك الألفاظ في إطار اللاترادف فيها، وفي إطار خدمتها للمعنى وتبعيتها له. ويمكن أن نعدّ أهم مداخل المشروع المنهجية متمثلاً في ذلك البناء، الذي لهذا الأخير، وقيامه على نظرية «الترتيل»[1] في نُظُم القرآن وفهمه كنظام متناسق/ متكامل، تتجاوب أرجاؤه المعرفية فيما بينها وتتضام معانيه.

---

(1) ينبغي الإشارة هنا إلى مشروع الباحث الدكتور العبادي أحمد، **مفهوم الترتيل في القرآن الكريم: النظرية والمنهج**، ط 1، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2007. والذي يسترعي كذلك أهمية «الترتيل» كمنهج للقراءة والتعامل مع النصّ القرآني.

سنجد، فيما سبق ذكره من مداخل منهجية في مشروع الدكتور شحرور، جوانب قد نتوافق عليها، بالأخص في إطارها النظري، من قبيل ضرورة فهم القرآن «ترتيلاً» متناسقاً تتضام من خلاله أطرافه المعرفية واللغوية والمنهجية، إلى جانب توافقنا مع عدم اعتبار الترادف - إن كان في الأمر واقعاً - وبالأخص التام منه، وتوافقنا أيضاً مع تلك الخصوصية اللغوية وغير اللغوية التي للنصّ القرآني، والتي لا بدّ من استدعائها كمدخل منهجي أساس في كل قراءة تدعي المعرفية قبل المعاصرة.

إلا أن وجه مخالفتنا له فيما قدمه قد يتضح لا في مناقشة هذه المداخل، ومواطن اختلافنا معه فيها، إنما في تتبعنا لتلك العلاقة التي تترابط من خلالها الدلالات بالمفردات، وكيفيات ذلك، لنتفحص مديات التوافق والانسجام بين أطره النظرية وجوانبها التطبيقية، هل تتنزل في احترام لهذه المداخل من جهة، أم تسير في اتجاه حركية تنزيلية مقابلة لذلك قد تخالف قواعده جلّها، بالأخص من حيث ضميمة النظام والترتيل المتبعة كآلية منهجية في «القراءة المعاصرة» المقترحة.

في سبيل قراءة معاصرة: أشكال اعتمال القواعد وتنزيلها.

يوظف الباحث في كتابه مجموعة من الآليات المأصولة والمنقولة (مزجاً)، في سبيل تحديد دلالات الألفاظ، نذكر من ضمنها:

1. توظيفه لآلية «القلب»، وهي الآلية التي تواترت من حيث استعمالها عند جلّ اللغويين القدامى، وبالأخص منهم «المدرسة الاشتقاقية»، إلى جانب توظيفه لآليات تحليلية أخرى مساعدة في

تحديد الدلالة، من قبيل - مثلاً - الدور الذي يمكن أن تلعبه «أل» التعريفية أو الزيادات التي قد تطرأ على المفردات مما له تأثير على تغير المعنى المراد من المفردة كما في المثال: (اسطاعوا واستطاعوا) من حيث زيادة حرف التاء أو نقصانه.

2. اعتماد الباحث في تقسيمه للمفردات وربطه فيما بينها، لما هو أشبه بذلك المنهج المتبع في علم الدلالة اليوم (Semantics)[1]، سواء في تحديد المفردات المركزية والهامشية من جهة، أو تحديدها بحسب الحقول الدلالية المنتمية إليها من جهة أخرى. ولعلّ المنهجيتين تتضامان وتتلازمان من الناحية الإجرائية داخل مشروع الباحث، من خلال انتهائه لتلك المفاهيم الأساسية في مشروعه (Central meaning)، والتي كما أنها مركزية فهي تترابط كذلك في حقل دلالي إذا لم يجمعه موضوع موحد في أدق تفاصيله فإنه يلتقي في العلائق المعرفية لكل مفهوم (Concept) منها ويتشابك عبرها مع غيره. وهذه المفاهيم يمكن حصرها في: (الكتاب، القرآن، الفرقان، الذكر، أم الكتاب، اللوح المحفوظ، الإمام المبين، الحديث، أحسن الحديث).

إلى جانب هذه الآليات التي تطرد وتتداخل ضمن منهج الباحث،

---

(1) مع ملاحظة جمع الباحث بين علم الدلالة التاريخي في تتبع تغير المعنى عبر العصور، إلى جانب علم الدلالة الألسني، الذي يعنى بالدلالة باعتبارها متموضعة في الاستعمال بينما المعنى ثابت في المعاجم. ولا نقصد أن الباحث قد استلهم هذا المنهج وفق فهم جيد له، وإنما نعتقد أنه استحضره بشكل غير مدقق واعتباطي، وهي مسألة تفسر التنزيل الانتقائي نفسه عند الكثير من القراءات المعاصرة التي حاولت استلهام المعطى اللساني.

فإن تعامله مع المفردات، يمكن أن نحدد له خصائص وصفية أخرى قد تساعد أكثر في فهم كيفيات استخراجه للدلالات أو إطباقها على الألفاظ، ومنها بحسب ما تبدى لنا:

3. انشغال الباحث داخل كتابه بمحاولة تتبع وإعطاء الصور المعرفية الشاملة والكلية، وهو ما يتجلى في إلحاحه المنهجي على إبراز ذلك الشمول والتكامل الذي يسم عمله، والذي يطال الأساسيات الحياتية والأنطولوجية، الأمر الذي سيرخي بظلاله على المفردات في دلالاتها، من حيث إكسابها أبعاداً دلالية موسّعة تستجيب للتوسع المعرفي المكتسب اليوم، إلا أنها بالمقابل قد تؤدي إلى إرغام الباحث - ودون استشعار بذلك - على إلباس المفردات ما لا يتسع له مجالها الدلالي، فتصبح رموزاً بالمعنى السيميائي أكثر منها مفردات لها دلالة تتوافق والنصّ والسياق والنظام العام.

لذلك، ما يقلق استيعاب المتتبع لنسق التراكب بين المباني والمعاني داخل المعجم الخاص عند الباحث ذلك الإسقاط الذي يقوم به أحياناً والذي يبقى محل نقاش ومعاودة نظر. فمثلاً حينما اعتبر أن ما ورد في حديثه (صلى الله عليه وسلم) على لسان العرب في حجة الوداع (نشهد أنك قد بلّغت وأديت ونصحت)، فجعل الرسالة هي «أم الكتاب» والأمانة هي «النبوة» التي تشتمل على القرآن والسبع المثاني وتفصيل الكتاب، وقد كان ممكناً اعتباره الأمانة هي الكتاب عموماً دون هذه التقسيمات التي تحمل - فيما نعتقد - معنى مفاده: إن العربي كان يعي وبهذه الدرجة من التدقيق تلك التقسيمات التي لا يمكن أن نعتبرها إلا وليدة عصرنا هذا وسقفه المعرفي، وإلا فإنه قد خوطب بما لا يفهمه. لعلّ مثالنا هنا قد كان حديثاً نبوياً لكنه ذو صلة

بمفردات قرآنية أنزل عليها الباحث دلالات جعلت بعضها رسالة وبعضها نبوة، وليس التقسيم محل خلافنا، إنما أن تلبس المفردات دلالات هي أكبر من أن تستوعبها، أو لا يمكن لها أن تحتملها، أو أن تكون ذات قرب معنوي بها، وهو ما سنبيّنه في حينه بأمثلة تناسبه.

4. يلاحظ بجلاء ذلك التحكم الذي تتخذه المفردات بعيداً من التركيب المنهجي الذي كان يسير عليه الباحث، فإذا باللغة تستغرقه في تفاصيل قلبها ووهم الأصل فيها، وذلك من مخاتلات اللغة المعروفة، فتسحب المفردات بذلك المتأمل فيها بعيداً من التركيبة المعرفية أو البنيوية المنفتحة التي للنصّ. وقد لاحظنا ذلك - مثلاً - لدى الباحث أثناء تحليله لفظة «الريش»، حيث اعتبر أن «الريش جاءت من فعل - ريّش - وهي كثرة المال - النقد - ويقابلها باللغة الإنكليزية (Rich)، فهنا نقول: من علم الإنسان ظاهرة التجريد الاقتصادي في تبادل السلع...»[1]، وهو ما نلحظ فيه قفزات لا منطقية يقوم من خلالها الباحث بالربط بين المفردات والمعاني، لنستنتج أن الفكرة لديه قد سبقت - مرغماً - تحليله للمفردة ودلالاتها المحتملة، بل إنه في ذلك ابتعد عن سياق المعرفة التاريخية في أدنى درجات نسبيتها، فكلنا يعرف أن للريش علاقته بالحيوان من حيث سهولة توظيفه إلى غير ذلك من المواد الأولى التي استخدمها الإنسان، والتي كان فيها ناقلاً من الحيوان لا مبدعاً - إن اعتبر نقله ليس إبداعاً - ومن الستر الإلهي إن شئت، ولا نرى أي تعلق مقبول للمفردة هنا بموضوع التجريد الاقتصادي بحسب ما ذهب إليه

---

(1) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، دار الأهالي، د. ت، ص 93 (بتصرف).

الباحث، بل إنه قد خالف هنا قاعدة من قواعده، وهي احترام مبدأ «القضاء» الذي ميّز الله به الإنسان دوناً عن غيره[1].

ولعلّ هذا التدخل الذي يجعله الباحث لـ«الله» كمتدخل مباشر في إطار الموضوعات المعرفية والقوانين المؤطرة للوجود، والذي سبق وأسقطه على «الحديد» كمفردة احتملت هي الأخرى بعد التدخل الإلهي في تعرّف الإنسان به، وإحداث تلك الطفرة المعرفية. الأمر الذي يجعلنا من ثم نشكّ ونستنقص الدور الذي يمكن أن يلعبه الإنسان - تبعاً لتصور الباحث - في الاكتشاف والإبداع والكسب المعرفي، إذ بحسب الباحث يكون الله متدخلاً دائماً، ليمنح الإنسان تلك الانزياحات ضمن خطّ المعرفة الإنسانية والكونية. لا نود هنا أن نثبت لله ذلك الدور أو ننفيه، إنما نروم الدفاع عن الإنسان وأدواره الممكنة. حتى إذا ما وجدنا مستنداً في اللغة لما ذهب إليه الباحث في مفردة «الريش» في علاقتها بالغنى[2]، نجد المعاجم قد ذكرت الحروف الأصل أولاً، والتي ترتبط أساساً بالطائر مما يكسوه قبل كل انزياح

---

(1) - انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مج 6 (حرف الشين)، دار صادر، بيروت، د.ت، ص 308-309. وكذلك كتاب الراغب الأصبهاني، **المفردات في غريب القرآن**، دار صادر، بيروت، د.ت، (كتاب الراء مع الياء) ص 301-302. وهنا لا بدّ من الإشارة أن الكثير من الباحثين داخل حقل الدراسات القرآنية المعاصرة يتوافقون عند وجهة نظر تجعل من القرآن المصدر الأساس والأول في تحديد معاني المفردات قبل النظر في المعاجم، باعتبار أن هذا الأخير تابع للنصّ القرآني لا العكس.

(2) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**. مج 6 (حرف الشين)، سبق ذكره، ص 308-309. وكذلك كتاب الراغب الأصبهاني، **المفردات في غريب القرآن**، سبق ذكره، (كتاب الراء مع الياء) ص 301-302.

معنوي، ما يعني أنه لا بدّ أن يكون من دور للسياق هنا في تحويل المعنى تجاه معنى مائز أو معنى آخر متفرع عن ما يفترض أنه الأصل. لكن سياق الآية هنا يؤكد اعتبار المعنى المرتبط بالريش في دلالات التغطية والستر، دون أن نستبعد قبول الابتعاد في الدلالة لكن وفق شرط الاتصال بالمعنى المشترك العام هنا وموافقاته السياقية والمعرفية.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ كِتَٰبًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، وقوله: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. يحدد الباحث أن مفردة «الذكر» في القرآن إنما هي صيغته اللغوية الصوتية في اللسان العربي المبين، وبذلك يقرر أن أهل الذكر هم أهل اللغة. ولعلّ ما نلاحظه من معنى للذكر في الآية الأولى من خلال قوله تعالى ﴿فِيهِ ذِكْرُكُمْ﴾ إنما قد يقصد به غير الصيغة الصوتية للسان، وإنما متعلقات هؤلاء العرب أو ما هو مرتبط بهم في إطار نقاش قضايا أثاروها أو تساوقت مع مرحلتهم الزمنية فكان ذكرهم توازياً معها متماشياً مع الصلاحية الزمكانية، وفي الآن نفسه محتملاً من حيث الاستخلاص المعنوي لحركية اللفظ - من حيث معناه - لما هو أوسع من إطاره الحرفي اللغوي، فكان بذلك أوسع من أن ينحصر في العرب وإنما تجاوزهم لمتعلقاتهم.

ارتباطاً بمفردة «الذكر» والمعنى الذي أسبغه عليها الباحث، نجده يقرر في إطار تحليله قوله تعالى ﴿صٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ﴾ أن «ذي» هنا بمعنى «صاحب»، وهو ما نلحظ فيه تنزيلاً حرفياً ضيقاً للمعنى بعيداً عن كل مرونة، نظراً لما يحتمله لفظ «صاحب» من التملك، بينما «ذي» هنا قد تعني في نظرنا «مقابل» أو «معنى» ضمن دائرة الوصف والإمكان، أي المفهوم الذي يستصحب معنى أو يثير موضوعاً ما، هو

محط ذكر وإفادة لمتلقيه. فـ«ذي القرنين» ليس بمعنى صاحب القرنين أو صاحب الأوتاد، وإنما في ما حملته تلك القرون من عظمة أو أحداث اتخذت تلك العلامة أو الصفة الرمزية لها، ألا وهي القرنان أو الأوتاد، لذلك حينما يقول القرآن: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾، هناك ارتباط هنا بالزمن الذي يحتمل بعض خصائص التذكر الذي هو أصل الكلمة الاشتقاقي (ذكر) (بالفتحة على الذال)، لكن ليس التذكر هكذا، وإنما استحالت المفردة هنا مفهوماً يُرقى لمعنى يحمل مادة معرفية مستخلصة من تجارب تضم، كما هو حال كل معرفة تاريخية، أحداثاً سلبية وإيجابية، لكنها عموماً تحط في النهاية في خانة المعرفة التاريخية.

قد نفهم هنا جانباً مهماً يرتبط بالبُعد المعرفي المعاصر لقضايا التاريخ، الذي بات ارتباطه بالجزئيات بدل الارتباط بالخط الطولي لمسار التاريخ أولى وأجدى منهجياً، إذ إمكانية تحليله التأويلية في هذا الإطار تمنح التاريخ صوراً تختلف والسرديات المقدمة حوله وفق أبجديات النظر الكلاسيكي للتاريخ، كما تجاوز به ذلك التصور المعرفي الشامل لقضايا التاريخ ووهم الخلاصات الكلية فيه، وهو ما نجده أقرب لما تطرحه الآية هنا، باعتبار القضية التاريخية المطروحة في الآية مرتبطة بخاصية جزئية وهي أن الأنبياء من قبله، أي الرسول (ﷺ)، لم يكونوا إلا رجالاً مثله، وهو الأمر الذي يعرف قيمته «أهل الذكر» ممن وعوه في إطار أكبر من أن ينحصر في التذكر أو اللسان فقط، لهذا يصعب علينا فعلاً تقبّل أن يكون أهل الذكر، كما اعتقد الباحث، هم أهل اللسان العربي، وهو المعنى الذي تحدد ارتباطه المعنوي أكثر عند الباحث حينما تناول قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ

لِذِكۡرِيٓ﴾، فربطها بالذكر هنا بمعنى الجانب الصوتي اللساني فيه بُعد عن المضمون الذي يبقى للسياق الداخلي/ الخارجي دور في تحديده، وتخصيص تلك الدلالات الفرعية ضمن الدلالة العامة والجامعة للمفردة أو تخصيص معنى من المعاني المعجمية كما الإضافة عليها، إلى جانب عوامل أخرى. لكننا نتساءل: إذا كان الذكر منحصراً في التلاوة الصوتية، فما معنى سؤال أهل الذكر وعلاقتهم بالرسل الأوائل وكونهم رجالاً يوحى إليهم؟ أهناك ارتباط هنا بالصيغة الصوتية بحسب الباحث؟ أم أن هنالك مضموناً معيناً يريد النصّ إفهامنا إياه؟ ارتباطاً بمعنى «الذكر» نورد تحديداً منفتحاً - يبقي المجال للفراغات المعنوية أن تساوقه - يقدمه الفراهي في كتابه **المفردات**، إذ يقول: «كل ما يذكرك شيئاً فهو الذكر. فربما يكون بمعنى التاريخ...»[1].

يقدم لنا الباحث أيضاً تحليلاً يخصّ مفردة «الحديث»، والتي اعتبرها اشتقاقاً من فعل (حدث) «والحدث واقعة ذات شقين؛ إما واقعة إنسانية: ﴿وَهَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ﴾ أو واقعة كونية: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ وَأَنۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقۡتَرَبَ أَجَلُهُمۡۖ فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ﴾ (الأعراف، آية 158)، أي حدث إنساني أو حدث كوني. والقرآن قرن الأحداث الكونية الكلية والجزئية مع الأحداث الإنسانية (القصص القرآني، أحسن القصص) لذا سمّي حديثاً وسمّي قرآناً»[2]. قد يكون بحسب قاعدة الاشتقاق

---

(1) عبد الحميد الفراهي، **مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية**، تحقيق وشرح الدكتور محمد أجمل أيوب الإصلاحي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، 2002، ص 280-281.

(2) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، سبق ذكره، ص 93.

اللغوي - مع تجاوز في ذلك - أن يكون الحديث من الحدث، لكنها هنا حادثة/ واقعة اتخذت طابع «الحديث»، أو تمّ الاصطلاح فيما بعد على اعتبارها وقعاً لغوياً، أو فعلاً صوتياً (حديث)، وهو ما تعكسه الآية في مجملها، حيث قال القرآن: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾، إذ لا نرى وجهاً لاعتبار ذلك الاستفهام مرتبطاً بأي وجه من الوجوه بالإيمان بما يحتويه هذا الحدث، وإنما هو في علاقته بالمتلقي حديث يتضمن معنى يستوجب المقابلة بالإيجاب أو عدمه، الإيمان أو الرفض، وحتى لو افترضنا الحدث هنا، فأي معنى للآية بعد ذلك داخل القرآن في علاقتها بالمؤمنين سواء في أوجهها المادية أو في أوجهها المعنوية كآيات قرآنية، ولعلي بالباحث قد أبان في ذلك عن ثغرة منهجية في استخراج الدلالة عنده لم يكن القرآن - كما يتصور - هو المحدد لمدلولها، وإنما الاشتقاق على ما يمكن أن يحتمله الاشتقاق - وهو الغالب - من تحاليل انطباقية وحدسية أكثر منها ارتباطاً بالنصّ وسياقه وتضام معانيه ونسقه العام.

خاتمة: آفاق القراءة المعاصرة للقرآن

سار الباحث، وفق هذه الإستراتيجية، في جلّ كتابه وفي مشروعه كاملاً، حتى في آخر إصداراته **تجفيف منابع الإرهاب**، مفرقاً دائماً بين القرآن والكتاب والفرقان، وبين الإنزال والتنزيل وغيرها من المفردات التي أردف فيها الباحث المفردات بدلالات وليدة المعارف المعاصرة وجديدها، بعد أن قام بعمليات القلب الاشتقاقية التي يغلب عليها الحدس والتخمين الظني. وقد توخّى في كل ذلك صياغة رياضية - بالمعنى العام لها - صارمة، تجعلنا نتساءل وإياه عن الخطّ

الذي يسير فيه تحليله هذا، ونتساءل كذلك عن المدونة المعرفية التي يمكن أن يخلقها مثل هذا الاتجاه، بما فيها من تفريقات معقدة وتقسيمات رياضية مركبة تسير في منحى التراث الذي تنتقده، إلى جانب دخولها في تفاصيل كان من الممكن أن تكون مداخل لفهم أشمل وأكبر وأعمق، لا فرشاً ومادة مناسبة للتقعيد والتقسيم، ما يجعل قارئ المشروع مضطراً لوضع خطاطة إذا ما أراد الفهم والتتبع الصحيح لترابط الأفكار، وقد لا نضمن للقارئ رغم ذلك أن يمسك بتلابيب المعنى عند الباحث، إذ سيجد صعوبة في تذكر ما سبق من علائق وترابطات بين الأفكار في الفصول الأولى.

لا ننفي، ختاماً، رغم ما قدم من نقد وجه الجدة في المشروع، أو ميزة الجهد المبذول، إذ هو ركيزة معرفية تنضاف إلى سياق بحوث قرآنية أخرى قدمت، تتراكم وتتكامل فيما بينها اليوم ضمن دائرة اشتغال الدراسات القرآنية المعاصرة، قصد خلق الإبداع الخليق بتطويرها والدفع بها نحو إرادة المعرفة أكثر، وتجاوز مثالب القراءات «المغلقة». كما نودّ الإشارة إلى أننا لم نرغب في تتبع تفاصيل المشروع أو عرض أفكاره مجملة، حتى لا نضيع فرصة مناقشة الخطوط المنهجية داخل مشروعه، إلى جانب رغبتنا في الالتزام بموضوع دراستنا والذي هو المفردة والمنهج اللغوي «الممكن» المؤطّر للمشروع، فنتتبع كيفيات اشتغاله عند الباحث في علاقة بالمفردات من خلال قراءته «المعاصرة» للنصّ القرآني.

مراجع البحث

1. ابن منظور، **لسان العرب**، (حرف الشين)، مج 6، دار صادر، بيروت، 1968.
2. أبو زيد، أحمد، «نظرية النظم عند المعتزلة والأشاعرة»، **مجلة كلية الآداب**، فاس، عدد خاص (4)، ندوة المصطلح النقدي، 1988.
3. الأصبهاني، الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، دار صادر، بيروت، د.ت.
4. شحرور، محمد، **الكتاب والقرآن**، دار الأهالي، د.ت.
5. الفراهي، عبد الحميد، **مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية**، تحقيق وشرح الدكتور محمد أجمل أيوب الإصلاحي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، 2002.
6. الملاخ، محمد وإسماعيلي علوي، حافظ، **قضايا إبستيمولوجية في اللسانيات**، ط 1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009.

سؤال المنهج في القراءة المعاصرة للقرآن عند محمد شحرور

الحسن حما

باحث مغربي

تمهيد

يشكل سؤال المنهج العنوان الأبرز والأهم في الدراسات الإسلامية المعاصرة، وتبرز أهميته بالخصوص في مقاربة نصوص الوحي قرآناً وسنّة، سواء من حيث فهمها أو العلاقة بينها، أو محاولة استنطاق المضمون الدلالي لها عبر المدخل اللغوي، انطلاقاً من توظيف مناهج جديدة. وركزت الدراسة في مجال اللسانيات المعاصرة (Linguistiques modernes) على مسألة الترادف اللغوي التي ترتكز على فكرة «أنه لا بدّ لكل مفهوم ذهني مما يقابله في الوجود المادي»، التي تتداخل مع المادية التاريخية كنظرية قادرة لوحدها على قراءة التراث بطريقة حداثية تستوعب حركة التاريخ وقيمه النسبية ومطابقتها للقرآن الكريم، والتي لا يمكن إبرازها - بحسب الحداثيين - إلا من خلال فهم كيفية طرائق اشتغال الفكر الديني المرتبط بالبنية الأسطورية للقرآن، الذي اختلطت به الحوادث التاريخية الجزئية والحكايات الشعبية والأساطير القديمة، على شاكلة العهد القديم والجديد. وبهذا

يكون مقصد جلّ هذه المناهج محاولة إخضاع كل ما ورد في القرآن إلى منطق الحسّ والتجربة. وبما أن الواقع المعاصر للأمة يستوجب على الباحث العلمي المعاصر - لا سيما في العلوم الإنسانية - أن يتعامل بشكل أو بآخر مع النصّ القرآني كمحطة علمية يفرضها الاختصاص الدقيق، فلم تعد دراسة القرآن وتفسيره مجرد اختصاص ضيق يسلكه الدارسون للشريعة فقط، ومن خلال تخصصات أدق، إنما فرضت المعرفة الحديثة فضاء مفتوحاً بين جميع أشكال المعرفة والقرآن. وقد تنازعت هذا الفضاء تيارات تراوحت بين الارتجال والسطحية في التعامل مع النصّ القرآني، وبين الإيغال في التدقيق التخصصي. وبين هذين البُعدين تفاوتت مقاربات النصّ في العمق، ما جعل سؤال المنهج في التعامل مع القرآن سؤالاً مركزياً في سياق أسئلة أعم تتعلق بالتعامل مع الدين والتراث، والبحث عن وسطية أصبحت هي الأخرى موضع تجاذبات جديدة.

ومن التعدد المنهجي الذي عرفته الحضارة الغربية ونقلت إلى المجال التداولي العربي والإسلامي، بفعل الاستلاب الثقافي والهيمنة الفكرية التي أفرزها الفارق الحضاري بين المنظومتين، ومحاولة لتجاوز التخلف واللحاق بالركب الحضاري، سعى بعض الدارسين في الفكر الإسلامي المعاصر إلى استمداد بعض من هذه المناهج، ليتم توظيفها في الدارسات القرآنية المعاصرة.

ويعتبر المهندس محمد شحرور واحداً من الدارسين المهتمين بتوظيف المناهج المعاصرة في دراسته للمفردة القرآنية، وبشكل أساسي الجانب اللغوي واللساني (الألسنية، البنيوية (Structuralisme)، التفكيك) وقدّم رؤيته في مجموعة كتب وأبحاث؛ أولها الكتاب

والقرآن قراءة معاصرة نشر سنة 1990م، ثم **الدولة والمجتمع** عام 1994م، **والإسلام والإيمان (منظومة القيم)** عام 1996م، ثم كتاب **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي** في عام 2000م، ثم **تجفيف منابع الإرهاب** سنة 2008م.

ويشكل كتابه الموسوم بـ **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة** - والذي نخصصه لهذا البحث - مثار نقاش وجدل بين الباحثين والدارسين[1]، ويعدّ الكتاب محاولة جادة في طريق البحث عن طريقة معاصرة في فهم التنزيل الحكيم، أراد من خلاله صاحبه حلّ مشكلة الجمود التي سيطرت على الفكر الإسلامي لقرون عدة، مستدلاً بكون معنى النصّ متغير بحسب الأحوال النفسية للمتلقي، والمتغيرات الثقافية والاجتماعية والظروف البيئية[2]. واستعرض الدكتور في بداية كتابه منهجه الذي أقام كتابه عليه، وهو اعتماد المنهج اللغوي في تحديد

---

(1) نذكر حصراً 1- بحثاً لمحمد سعيد رمضان البوطي، في مجلة **نهج الإسلام**، عدد 42، ك 1، 1990م، تحت عنوان: «الخلفية اليهودية لشعار قراءة معاصرة». 2- شوقي أبو خليل، في مقالته: «تقاطعات خطرة في درب القراءات المعاصرة» التي نشرت كذلك في **نهج الإسلام**، عدد 43، عام 1991م. 3- نصر حامد أبو زيد، في مجلة **الهلال**، العدد 10، عام 1991م، تحت عنوان: «لماذا طغت التلفيقية على كثير من مشروعات تجديد الإسلام؟»، ومقالة أخرى تحت عنوان: «المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية» في المجلة نفسها، العدد 3، عام 1992م، 4- ماهر المنجد، في كتابه: **الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن: دراسة نقدية**، دار الفكر، دمشق، 1994م.

(2) يقول المؤلف في ذلك: «التشريع الإسلامي؛ هو تشريع مدني إنساني حنفي متطور يتناسب مع رغبات الناس ودرجات تطورهم التاريخي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ويقرأ بأعراف الناس..»، **الكتاب والقرآن**، سبق ذكره، ص 580.

معاني الألفاظ، والقول بعدم وجود الترادف في اللغة مستنداً على نظرية أبي علي الفارسي، والمتمثلة في منهج الإمامين ابن جني وعبد القاهر الجرجاني، مستنداً إلى الشِّعر الجاهلي.

ونحاول في هذا البحث تقديم قراءة نقدية في الأسس المنهجية والمعرفية التي يعتمدها المهندس محمد شحرور في دراسته للنصّ القرآني، لكشف الخلل المنهجي في دراسته للمفاهيم القرآنية، وهو ما يقودنا إلى مساءلة أفق توظيف هذه المناهج في النصّ القرآني، عبر البحث في عدد من الإشكالات المرتبطة بالدراسة، منها:

1) ما هي الأطر المعرفية والمنهجية المؤطرة لدراسة محمد شحرور حول المفردة القرآنية؟

2) إلى أي مدى نستطيع فهم دلالة المفردة القرآنية بالمناهج اللغوية والألسنية المعاصرة؟

3) ما هو العائد المعرفي والحضاري من خلال تطبيق هذه المناهج في الدراسات القرآنية؟

أسئلة تطرحها المداخلة سعياً لإعطاء مقاربة معرفية منهجية في هذا الموضوع، وذلك من خلال ثلاثة مباحث بعد هذا التمهيد:

I. المهندس محمد شحرور؛ السيرة والمنهج.

II. الأطر المرجعية والآليات المنهجية التفسيرية في دراسة محمد شحرور.

III. المآلات المعرفية والعائد الحضاري من خلال تطبيق منهج شحرور.

خاتمة.

I. المهندس محمد شحرور؛ السيرة والمنهج

1. نبذة عين حياته وسيرته العلمية:

وقبل الشروع في دراسة ومناقشة شحرور في أفكاره نقدم نبذة مختصرة عن حياته وسيرته الذاتية، بما يخدم البحث وينسجم مع موضوعاته[1].

محمد شحرور بن ديب، ولد في دمشق / سورية في 11/ 4/ 1938م، درس المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية في مدارس دمشق، وحاز على الشهادة الثانوية من مدرسة عبد الرحمن الكواكبي بدمشق عام 1957.

ثم سافر في بعثة حكومية إلى الاتحاد السوفييتي في آذار/ مارس عام 1958 لدراسة الهندسة المدنية في موسكو عام 1959م. وخلال ذلك تحمل مسؤوليات عدة وحصل على العديد من الشواهد والجوائز:

- حاز على شهادة الدبلوم في الهندسة المدنية عام 1964م.
- عُيّن معيداً في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق عام 1965م.

أوفدته جامعة دمشق إلى جمهورية إيرلندا (Irlande) - الجامعة القومية الإيرلندية - لتحضير شهادتي الماجستير والدكتوراه في الهندسة المدنية، اختصاص (ميكانيك تربة وأساسات).

---

(1) أورد هذه السيرة في كتابه **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، دار الأهالي، دمشق، 1992م، نقلاً عن يوسف محمد الشربجي، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، ع 1، مج 23، 2007م، ص 524-525.

● حاز على شهادة الماجستير في الهندسة المدنية من الجامعة المذكورة عام 1969م، وعلى شهادة الدكتوراه عام 1972م.

● عُيّن مدرساً في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق 1972م.

● حاز على استيداع من جامعة دمشق عام 1982-1983م، وسافر إلى السعودية وعمل خبيراً في اختصاصه في شركة دراسات (سعود كونسلت).

● افتتح مكتباً هندسياً خاصاً مع بعض زملائه في الكلية عام 1972م، بالإضافة إلى التدريس في الجامعة.

● يتقن اللغتين الإنكليزية والروسية، وهوايته الخاصة (الفلسفة وفقه اللغة).

● كَتَب مؤلفات عدة في الهندسة المدنية نشرت في دمشق: **هندسة الأساسات** (ثلاثة أجزاء) و**هندسة التربة** (جزء واحد).

وفي المقدمة يشير إلى أنه تأثر تأثراً كبيراً بالدكتور جعفر دك الباب، الذي يعدّه أستاذه في اللغة العربية وقد ساعده، كما يقول، في صوغ الفصل الأول من الباب الثاني حول «قوانين الجدل العام».

من هذا المنطلق يتبيّن لنا أن صاحب الكتاب ليس مختصاً في الشريعة الإسلامية أو اللغة العربية، لغة القرآن الكريم، إنما هو أستاذ في الهندسة المدنية، وهوايته كما يقول «الفلسفة وفقه اللغة». تبيّن هذه السيرة لنا حظّ الباحث من اللغة العربية، فهو ليس متخصصاً بالقدر الذي يسمح له بالحسم في الإشكالات اللغوية التي صاحبت اللغة وخاض فيها علماء اللغة - كما هو الأمر في قضية هل اللغة توقيفية أم وضعية.

2. المنهج المعتمد:

اعتمد شحرور في دراسته الخطوات المنهجية الآتية[1]:

1. مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم المادي خارج الذات الإنسانية، فالمعرفة الحقيقية ليست مجرد صور ذهنية بل تقابلها أشياء في الواقع، لأن وجود الأشياء خارج الوعي هو عين حقيقتها.

2. بما أن المعرفة تأتي من خارج الذات الإنسانية، فأنه ينبغي الدعوة إلى فلسفة إسلامية معاصرة تعتمد المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات من طريق الحواس، وعلى رأسها (السمع والبصر)، لتبلغ المعرفة النظرية المجردة في ضوء المنجزات العلمية التي بلغتها الإنسانية في بداية القرن الخامس عشر الهجري، ويدعو المؤلف إلى رفض جميع المعارف الإشراقية الإلهامية الخاصة بأهل العرفان وأهل الكشف ونحو ذلك.

3. الكون مادي والعقل الإنساني قادر على إدراكه ومعرفته، ولا توجد حدود يتوقف العقل عندها، وتتصف المعرفة الإنسانية بالتواصل، وترتبط بدرجة التطور التي بلغتها العلوم في عصر من العصور، وكل ما في الكون مادي.

4. بدأت المعرفة الإنسانية بالتفكير المشخص المحدد بحاستي السمع والبصر، وارتقت ببلوغها التفكير المجرد العام، وعليه فإن عالم الشهادة وعالم الغيب ماديان، وتاريخ تقدم المعارف الإنسانية والعلوم هو توسع مستمر لما يدخل في عالم الشهادة، وتقلص مستمر

---

(1) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص 42-43.

لما يدخل في عالم الغيب، وبهذا المعنى يظهر أن عالم الغيب هو عالم مادي ولكنه غاب عن إدراكنا حتى الآن، لأن درجة تطور العلوم لم تبلغ مرحلة تمكن من معرفته.

5. لا يوجد تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم وبين الفلسفة التي تعدّ أم العلوم، وتنحصر بفئة الراسخين في العلم مهمة تأويل القرآن طبقاً لما أدى إليه البرهان العلمي، وذلك وفق التأويل في اللسان العربي.

6. تبني نظرية الانفجار؛ القائلة إن ظهور الكون المادي كان نتيجة انفجار هائل، أدى إلى تغير طبيعة المادة، وهذه الأطروحة ستكون لها انعكاسات مفاهيمية في تحليله لآيات التنزيل الحكيم.

وبلور من خلال ما سبق رؤيته المعاصرة، مستنداً إلى معجم مقاييس اللغة لابن فارس، معتمداً على الأسس الآتية[1]: مسح عام لخصائص اللسان العربي بالاعتماد على المنهج اللغوي لأبي علي الفارسي الذي جمع بين نظريتي ابن جني وعبد القاهر الجرجاني في الدرس اللغوي.

أ- الاطّلاع على آخر ما توصلت إليه اللسانيات الحديثة من نتائج، وعلى رأسها أن كل الألسن الإنسانية لا تحتوي خاصية الترادف.

ب- الانطلاق من فرضية أن الكتاب قد تنزّل علينا وأنه جاء لجيلنا، وكأن النبي (ﷺ) توفي حديثاً، ما يعني القيام بقراءة جديدة للقرآن الكريم.

---

(1) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، سبق ذكره، ص 44-45.

ت- كل ما جاء في الكتاب قابل للفهم بالضرورة، ويفهم على نحو يقتضيه العقل، ورفض القول بوجود آيات في القرآن غير قابلة للفهم.

ث- لا يوجد تناقض بين الوحي والعقل، كما لا يوجد تناقض بين الوحي والحقيقة.

ج- احترام عقل القارئ أكثر من احترام عواطفه.

II. الأطر المرجعية والآليات المنهجية التفسيرية

يقضي القيام بأي دراسة نقدية تحليلية، لأي مفكر أو شخصية، النظر في أطره المرجعية والمعرفية التي تشكل فلسفته المعرفية في تحليل الأمور، ومن أجل ذلك نوجه هذا المبحث لمحاولة قراءة الأنساق الفكرية والمدرسية التي تُشغل فكر شحرور، ويتضح من خلال دراسة كتابه **الكتاب والقرآن** أن المهندس ينطلق من ثلاثة أسس رئيسية في تحليله، تستند إلى آليات منهجية في عملية التفسير. ولا ندّعي في هذه الورقة مناقشة الباحث شحرور في كل أفكاره وفي جميع هذه الآليات، فهذا لا يسمح به المقام، ولذلك نكتفي بالحديث عن آليتين في منهجه.

1. نفي الترادف في اللغة والقرآن العظيم كأساس منهجي في التأويل

يعتبر هذا الأساس المنهجي الأكثر حضوراً في كتاب شحرور، ويعتمد عليها بشكل كلي، إذ تخترق منهجه أفقياً وعمودياً في تحديد معاني الألفاظ، فالقول بعدم وجود الترادف في اللغة مستنداً إلى نظرية

أبي علي الفارسي، والتي اعتمدها ابن جني وعبد القاهر الجرجاني في دراسة الشِّعر الجاهلي، أدى بشحرور إلى نفيه في القرآن، يقول في ذلك: «التنزيل الحكيم خالٍ من الترادف، في الألفاظ وفي التركيب، فاللوح المحفوظ غير الإمام المبين، والأولاد غير الأبناء والفؤاد لا يعني القلب، وللذكر مثل حظّ الأنثيين لا تعني للذكر مثلاً حظّ الأنثى»[1]. على هذا الأساس - غياب الترادف في اللغة وفي النصّ القرآني - قعد شحرور لمعانٍ جديدة للكلمات، فميز بين «القرآن» و«الكتاب»؛ فالكتاب في منظوره، انطلاقاً من اللسان العربي، «هو جمع أشياء بعضها مع بعض لإخراج معنى مفيد، أو لإخراج موضوع ذي معنى متكامل، فإذا قلنا كلمة كتاب ولم نعطِ لها إضافة لتوضيح الموضوع يصبح المعنى ناقصاً، فمجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد (ص) هي مجموعة الكتب التي سميت «الكتاب»، والتي تؤلف في مجموعها كل آيات المصحف، هذا الكتاب يحتوي على مواضيع رئيسية، هي:

1- ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ (البقرة، الآية 3)، كتاب الغيب؟

2- ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[2] كتاب العبادات والسلوك. وبناء على هذا، الكتاب يحوي كتابين رئيسيين: **الأول**: كتاب النبوة؛ ويشتمل على بيان حقيقة الوجود الموضوعي، ويفرّق بين الحقّ والباطل، أي الحقيقة والوهم. **والثاني**: كتاب الرسالة؛

---

(1) محمد شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة (الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس)**، ط 1، دراسات إسلامية معاصرة (4)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2000، ص 189-190.

(2) سورة البقرة، الآية 3.

ويشتمل على قواعد السلوك الإنساني الواعي، ويفرّق بين الحلال والحرام»[1].

ومنطلقه في هذا ما جاء في معجم مقاييس اللغة، يقول ابن فارس في مادة كتب: «الكاف والتاء والباء أصل صحيح واحد يدل على جمع شيء إلى شيء»[2]، في حين أن لفظ «كتب» في المعاجم الأخرى ورد «عاماً في كل كتاب ويؤنّث على نية الصحيفة»[3]. وتفسير كلمة «كتاب» على النحو الذي تقدم عند شحرور يخالفه القرآن الكريم، فقد ورد لفظ «الكتاب» في القرآن الكريم لأحد عشر معنى تقريباً[4]، لكل منها دلالته التي تفهم من سياق الآية.

---

(1) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، سبق ذكره، ص 51-55.

(2) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج 5، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ص 158.

(3) محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق مجموعة من المحققين، ج 4، دار الهداية، ، طبعة مرقونة، د.ت، ص 101.

(4) ورد بمعنى مرادف للقرآن في مواطن عديدة، منها قوله تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ (آل عمران، الآية 2) وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة، الآية 48). ورد بمعنى التوراة في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ﴾ (سورة البقرة، الآية 87). ورد بمعنى الكتابة في قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ (آل عمران، الآية 48). ورد الكتاب بمعنى صحف إبراهيم في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ (النساء، الآية 54). والكتاب بمعنى اللوح المحفوظ في قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام، الآية 59). والكتاب بمعنى جنس الكتب =

أما لفظ القرآن - عند شحرور - فلا يقصد منه «القرآن العظيم»، كما هو متعارف عليه عند أهل التفسير، إنما هو جزء من الكتاب، والذي يبدو أن المهندس شحرور في قراءته هذه تغافل عن معانٍ معجمية لبعض الألفاظ، وحمّلها معانٍ أخرى؟ ثم في تمييزه بين «الكتاب» و«القرآن» أخذ بالترادف المطلق، في حين أن الترادف في اللغة ترادف تقريبي. ولهذا إن علماء القرآن ناقشوا هذه المسألة من جهة اتفاق واختلاف لفظي «الكتاب والقرآن»، من ذلك ما أورده الزركشي، قال: «الكتاب القرآن وقيل بل متغايران ورد بقوله تعالى عن الجن: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ وقال في موضع آخر ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ فدل على ترادفهما وفيه البيان لجميع الأحكام، قال اللهُ تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾»[1]، هذا مع اعتبار السياق الذي يشكل منطلقاً أساسياً في تحديد معاني الكلمات، فالمعنى الحقيقي للكلمة لا يؤخذ من اللفظ ذاته، إنما يؤخذ من السياق الذي يحدد وضعية الكلمة، لهذا إن علماء اللغة

= السماوية في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ (الحديد، الآية 25)، والكتاب بمعنى الإنجيل في قوله: ﴿قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا﴾ (مريم، الآية 30)، والكتاب بمعنى المكاتبة في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (النور، الآية 33). والكتاب بمعنى جزاء الأعمال في قوله: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ﴾ (الكهف، الآية 49).

(1) بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج 1، تحقيق د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ - 2000م، ص 356.

تناولوا الكلمة من جهة الوضع أولاً ثم من جهة الاستعمال في القرآن، ثم الحديث، ثم الأشعار العربية، وأخيراً وجوه المجاز، فالمعنى الأصلي في الجذر لا يطمئن إليه، حيث إن اللفظة يعطيها المعجم معانٍ كثيرة ولكنها تعود إلى أصل مشترك وهو ما لم ينتبه إليه المهندس محمد شحرور، ولذلك القرآن عنده «ليس مناط التكليف ولا يوجد فيه أي أحكام وأوامر تكليفية فهو حقّ حتمي ساحق ماحق، لذا فهو مناط القدر في قانونه العام، ومناط المعرفة الإنسانية في القوانين الجزئية، ومناط المعرفة الإنسانية بالتاريخ. وموقف الإنسان من القرآن الإيمان به أو عدمه»[1]. واستدل بقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ. . .﴾[2]، ليصل شحرور إلى أنه من الخطأ المنهجي الظنّ أن الكتاب الوارد في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[3] وقوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ. . .﴾[4] هو الكتاب الموجود بين دفتي المصحف المقصود بهذه الآيات كلها، ومن دون هذا التفريق لا يمكن وضع منهج علمي لفهم الكتاب من أحكام وقرآن وتفصيل الكتاب، ولذلك ينبغي التمييز بينها[5].

غير أن ما ذهب إليه المهندس شحرور ينبغي التنبيه فيه - إضافة

---

(1) **الكتاب والقرآن**، سبق ذكره، ص 105.

(2) سورة الكهف، الآية 29.

(3) سورة فصلت، الآية 3.

(4) سورة الزمر، الآية 23.

(5) **الكتاب والقرآن**، سبق ذكره، ص 115-116.

إلى الاعتبارات اللغوية والمعجمية - إلى ضرورة اعتبار الفارق بين لغة القرآن واللغة العربية، فدلالة المفردات القرآنية مقيدة بدلالة شرعية تقرأ في نسق القرآن الكلي، فـ«القرآن يختص بنظام مفاهيمي يتجاوز المفاهيم الفردية إذا أخذت منعزلة عن التركيب، فينبغي مراعاة كل مفهوم مفرد في علاقته بالمفاهيم الأخرى في النظام العام الكلي للنصّ، فتلك الكلمات والمفاهيم القرآنية ليست هي نفسها تلك الكلمات والمفاهيم الفردية التي كانت مستخدمة قبل الإسلام، فالقرآن أعاد استخدام تلك المفاهيم وأضفى عليها قيماً جديدة من خلال سياقها القرآني، وبإدراك هذا التحول في الاستخدام اللغوي يمكن الكشف عن الرؤية الكونية للقرآن»(1). وقد تعرض الإمام الشاطبي رحمه الله إلى هذه المسألة، فقد نبّه إلى أن الكلام من حيث دلالته على المعنى يأخذ على اعتبارين؛ جهة دلالته على المعنى الأصلي ومن جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصل، لذلك إنه من الواجب - في نظر أبي إسحاق الشاطبي - أن يُنظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام وهل يختص بجهة المعنى الأصلي أو يعمّ الجهتين معاً، أما جهة المعنى الأصلي فلا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق ولا يسع فيه خلاف على حال، ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي والعمومات والخصوصات وما أشبه ذلك مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول. أما جهة المعنى التبعي فقد وضع لها شروطاً ينبغي اعتبارها، لكي تأخذ في الدلالة على

(1) عبد الرحمن حللي، «المفاهيم والمصطلحات القرآنية: مقاربة منهجية»، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 35، شتاء 1425هـ/ 2004م، ص 72-73.

الأحكام من حيث يفهم منها معانٍ زائدة على المعنى الأصلي[1]. والخلل المنهجي الذي يُلاحظ في العمل الذي قام به شحرور في الوصول إلى فروق بين المصطلحات التي اشتغل عليها، اعتماده اللغة في استنباط معاني كل الألفاظ التي تعرّض لها، ولم يفرّق بين اللفظ - المفهوم - الذي أعطاه الشرع معنى محدداً واللفظ العادي الذي يمكن أن يستقرأ معناه من معاجم اللغة فقط، الأمر الذي أوصله إلى تأويلات أبعد ما تكون عن منطق اللغة العربية. «فالألفاظ التي أعطاها القرآن معنى معيناً، أو سياقاً خاصاً بها، يجب الوقوف فيها عند ذلك المعنى والسياق ولا ينبغي الانسياق في تقمص معانيها المعجمية اللغوية وتنزيلها مهما بلغت من التكلف والزيغ»[2].

وفرّق بالمنهج نفسه بين الرسالة والنبوة، مدعياً أن النبوة مربوطة بالعلوم الموضوعية والتاريخية، والرسالة مربوطة بالعلوم الاجتماعية والشرعية، أي أن «الرسالة أحكام والنبوة علوم»[3]، وهو ما يفنده أحد الباحثين بقوله أن ما بنى عليه شحرور دراسته يبقى دعوى عامة «لا يميز فيها بين وجود الترادف على مستوى «المعجم» وبين اختفائه على مستوى التركيب اللغوي، فكما هو معروف يميز علماء اللغة في دلالة

---

(1) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، **الموافقات في أصول الفقه**، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مج 2، ط 1، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، 1997م/ 1417هـ، ص 105.

(2) د. رقية طه جابر العلواني، «قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة»، بحث ألقي في ندوة دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة، بيروت، 11-12 شباط/ فبراير 2006م، ص 15: www.drruqaia.com.

(3) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، سبق ذكره، ص 112.

المفردات اللغوية بين «الدلالة المعجمية»، حيث يوجد الترادف، وبين الدلالة التركيبية التي لا ترادف فيها البتة»[1].

يتضح من هنا أن عدم اعتبار الاستخدام الإلهي للمفردة القرآنية قد يؤدي إلى صرف اللفظة عن حمولتها الشرعية، والخروج عن المقصد الذي يريده الشارع من وضعها، بل إن بعض الدارسين اعتبر أن «معالجة النصّ القرآني عبر ضوابط الاستخدام الإلهي للمفردة، وهو استخدام مميز يرقي بالمفردة إلى مستوى المصطلح يتعارض مع ما وثقه العرب في لسانهم البلاغي ويصطدم كذلك بمرجعية الموروث، فالاستمرار في مثل هذا العمل وانجازه ليس بالأمر السهل (...) فبما أن القرآن مركّب على اللغة كأداة تعبيرية، وبما أنه مركّب على منهجية معرفية ضابط لكل الموضوعات التي يعالجها في كل واحد، فإن استخدام هذه الأداة التعبيرية - أي اللغة - يجب أن يكون بمستوى الانضباط المنهجي نفسه، بحيث تتحول المفردات من مجرد كلام إلى (مصطلحات) دقيقة، وبحيث لا تعطي المفردة أكثر من معنى واحد محدد حيثما استخدمت في الكتاب، وكيفما اختلف سياق توظيفها»[2].

---

(1) يراجع محمد الفران، **مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر**، ط 1، الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2007، ص 178-179.

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد، **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة؛ العالمية الإسلامية الثانية**، ط 1، دار الهادي، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1425هـ/ 2004م، ص 53.

2. سيطرة المفاهيم المادية وإشكالية توظيف اللسانيات الحديثة في التحليل

يستدعي شحرور في تحليله آليات تفسيرية تستقى من اللسانيات المعاصرة، وجملة من المفاهيم ذات حمولات أيديولوجية (Idéologie)، تكشف عن مشارب فلسفية متعددة عند المؤلف، كما هو الأمر في حديثه عن نظرية المعرفة القرآنية الموسومة عنده بـ«جدل الإنسان والمعرفة الإنسانية» وهي التي تقابل بـ«نظرية المعرفة الانعكاسية المادية التي تقول إن المعرفة الإنسانية تنطلق من الواقع المادي القائم على صراع المتناقضات الداخلي»[1]، وهذه النظرية التي تلتقي من حيث المنطق - عند شحرور - مع نظرية المعرفة القرآنية في منظوره، لخصها في قدرتها على «تقديم التفسير العلمي القادر على الإجابة على تلك الأسئلة من طريق طرح مقولة نفخة الروح من الله تعالى، ويدّعي شحرور أن هذا الفهم المادي لنظرية المعرفة القرآنية يردّ على أوهام ذوي الفهم المثالي للقرآن، الذين يرفضون نظرية التطور والارتقاء ويسخرون من نظرية داروين (Darwin) بزعم أنها غير علمية»[2]. وبهذا، يتبنى شحرور نظرية داروين، إذ أرجع وجود الإنسان إلى التطور الذي استمر ملايين السنين (البثّ)، «حيث أن المخلوقات الحية بُثّ بعضها من بعض طبقاً للقانون الأول للجدل، وتكيفت مع الطبيعة، وبعضها من بعض طبقاً للقانون الثاني للجدل»[3].

---

(1) **الكتاب والقرآن؛ قراءة معاصرة**، سبق ذكره، ص 253.

(2) المرجع نفسه، ص 253.

(3) المرجع نفسه، ص 290.

هذه الأطر المرجعية في التأسيس المعرفي ستتضح في تحليله للآيات القرآنية التي لها علاقة بنشأة الإنسان والتي تبحث في التواجد الإنساني في الأرض، ونسوق مثالاً لذلك مسألة الهبوط الآدمي من الجنة، فالمهندس يقول إن فعل (هبط) القرآني لا علاقة له بهذا الأمر، إذ فعل هبط عنده يحيل إلى الانتقال المرحلي، أي الانتقال من مرحلة إلى أخرى، ويستبعد أن تكون له علاقة بالنزول والهبوط الآدمي من الجنة، يقول: يجب علينا أن نفهم قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًاۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1] على أنه انتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وليس المعنى «انزلوا منها»، ونحن نقول: إن الله أنزل ونزّل القرآن ولا نقول أهبط وهبّط القرآن، وقد استعمل الكتاب فعل هبط في مجال الانتقال المكاني أو الكيفي، أي من مكان إلى آخر على الأرض في قوله تعالى: ﴿قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَۚ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَاۖ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌۚ ٱهْبِطُواْ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْۗ﴾[3]. «هنا يجب أن نفهم «اهبطوا منها» انتقالاً كيفياً أو مكانياً أو الاثنين معاً، وكل ذلك حصل على الأرض، وجنة الخلد ليس لها أية علاقة بذلك لأنها أصلاً لم توجد

---

(1) سورة البقرة، الآية 38.
(2) سورة هود، الآية 48.
(3) سورة البقرة، الآية 61.

بعد»[1]. لكن البحث المعجمي في دلالة «هبط» تحيل إلى «النزول والانحدار»[2]، وبهذا يخالف شحرور منهجه السابق القائم على الاستقراء التام للمعاجم اللغوية، ثم إن بعض المفسرين رجحوا هذا المعنى اللغوي، فقد أورد الزمخشري في تفسيره في قوله تعالى: ﴿اهْبِطُواْ مِصْـرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾، ««اهبُطوا» بالضم: أي انحدروا إليه من التيه. يقال: هبط الوادي إذا نزل به، وهبط منه، إذا خرج»[3]. وهو ما تكرر عنه في عدد من المفاهيم، إذ يعطيها الباحث دلالات يدّعي أنها مستقاة من اللسان العربي، لكن العودة للمعاجم العربية تؤكد لنا عكس ذلك.

أما فيما يخص توظيفه للآليات اللسانية المعاصرة، فالمنهج البنيوي[4] يبدو واضحاً لديه في خطواته التحليلية للنصّ القرآني، وفي

---

(1) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، سبق ذكره، ص 290. ثم أنه هنا يحاكم زمان القرآن بزمان البشر دون اعتبار للاختلاف الموجود بينهما.

(2) انظر مادة (هبط) في **مختار الصحاح**، ورد فيها: «هَبَطَ نزل والهبوط بالفتح الحدُور»، وعند **مقاييس اللغة** جاء فيها: «هبط: الهاء والباء والطاء: كلمة تدل على انحدار. وهَبَط هُبوطاً. والهَبُوط: الحُدور»، وفي **لسان العرب** لابن منظور، مج 7، دار صادر، بيروت، فصل الهاء، جاء: «(هبط) الهُبُوطُ نَقِيضُ الصعُود»، وفي **المعجم الوسيط**: «هبط هبوطاً نزل وانحدر».

(3) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج 1، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص 285.

(4) يتطابق تطبيق الدكتور شحرور للمنهج البنيوي مع الغايات الفلسفية المصاحبة لظهور هذا الاتجاه النقدي في الدراسات الأدبية، إذ ظهور البنيوية (ولعلها ما زالت) إنما المراد منها أن تشكل منهجية لها إيحاءاتها الأيديولوجية بما أنها تسعى إلى أن تكون منهجية شاملة توحد جميع العلوم في نظام إيماني جديد =

هذا الصدد ينبغي الإشارة إلى أن المهندس شحرور عمل على تكييف المنهج البنيوي في أسسه وآلياته بما يخدم منهجه، ولذلك إنه لم يوظف هذا الأخير بشكل استنساخي إنما استفاد من الخطوات المنهجية التي تعتمدها اللسانيات الحديثة، ومن مقوماتها «رفض منهج التأمل الباطني (Introspection)، والذي يعني ملاحظة ما يجري في الشعور من خبرات حسية أو عقلية أو انفعالية وبالتالي العمل على وصفها وتحليلها وتأويلها»[1]. وهذا يتقرر عند شحرور في مواطن عدة من دراساته، يقول: «وندعو إلى رفض الاعتراف بالمعرفة الإشراقية الإلهامية الخاصة بأهل العرفان وحدهم أو من يسمون بـ«أهل الكشف» أو «أهل الله»»[2].

ثم إن التمييز بين المصطلحات التي بحثها والوصول إلى ما تقرر عنده جاء من خلال البحث المادي في المعاجم بعيداً من التأويل والبحث في المفردات في النسق (Système) القرآني والعلائقي

= من شأنه أن يفسر علمياً الظواهر الإنسانية كافة، علمية كانت أو غير علمية. من هنا كان للبنيوية أن ترتكز مرتكزاً معرفياً (إبستيمولوجياً)، فاستحوذت علاقة الذات الإنسانية بلغتها وبالكون من حولها على اهتمام الطرح البنيوي في عموم مجالات المعرفة: الفيزياء، والرياضيات، والأنتروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والأدب. وركزت المعرفة البنيوية على كون «العالم» حقيقة واقعية يمكن للإنسان إدراكها. ولذلك توجهت البنيوية توجهاً شمولياً. . . إدماجياً يعالج العالم بأكمله بما فيه الإنسان. انظر: د. الرويلي ميجان، د. البازغي سعد، **دليل الناقد الأدبي**، ط 3، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 2002، ص 67-68.

(1) عزت أحمد، **أصول علم النفس**، طبعة مزيدة ومنقحة، المكتب المصري، د.ت، ص 42، 62، 63.

(2) **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، سبق ذكره، ص 43.

للنصّ. فـ«المنهج البنيوي (Structuralisme) يركز أساساً على الجانب المادي والكلية والتفاعل والمدخلات والعمليات والمخرجات».

إن هذا المنهج يبحث العلاقات التفاعلية بين عناصر النسق ثم يجزئها ثم يحلل ثم يركّب، ويفعل هذا دون أن يفكر في ربط النصّ أو الخطاب اللغوي بصاحبه أو إطاره الزمكاني أو الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أنتجته. فقراءة النصوص إذن قراءة متوالية محايثة (Immanente) وليست تأويلية، كما أنه من ركائز هذا المنهج كذلك الانطلاق من ضرورة «إخضاع المادة اللغوية لصرامة الدراسة العلمية من خلال إزاحة حقيقتها المعطاة في التجربة التاريخية أو المجتمعية أو التطورية». واستند شحرور إلى هذا حينما عمل على إبعاد كل الدلالات والحمولات المعرفية المتعارف عليها عند علماء التفسير وأهل اللغة، لجملة من المفاهيم التي تناولها (القرآن، الكتاب، الذكر، النبوة، الرسالة، الفرقان...) ليحل مكانها دلالات أخرى تستبعد التجربة التاريخية والمجتمعية، وإن كان الهدف من الدرس اللساني هو التعامل مع النصّ الأدبي من الداخل وتجاوز المرجع الخارجي واعتباره نسقاً لغوياً في سكونه وثباته. وقد حقق هذا المنهج نجاحه في الساحتين اللسانية والأدبية، حينما انكبّ عليه الدارسون بشغف كبير للتسلح به واستعماله منهجاً وتصوراً في التعامل مع الظواهر الأدبية والنصية واللغوية، غير أن عملية نقل وتحويل هذا المنهج إلى الدارسات القرآنية أدت بشحرور إلى السقوط في الخطأ المنهجي الذي أشار إليه أحد الباحثين بقوله: «بلا نصّ ولا دلالة ثابتة لا تفسير نهائي للنصّ، لا تفسير مفصّل أو موثوق به، اللعب الحرّ

للغة، كل القراءات إساءة قراءات. . . إلى آخر تلك المتاهات التي أدخلتنا فيها الحداثة الغربية ومدارسها النقدية»[1].

III. المآلات المعرفية والحضارية لهذه الدراسات القرآنية المعاصرة

إن هذا النقد الذي أثبت عدم قدرة هذه المناهج على تقديم قراءة سليمة تنسجم مع روح النصّ يقودنا إلى السؤال عن المقاربة المنهجية التي يمكن بواسطتها أن نحقق قراءة قرآنية بمفهوم القرآن نفسه، ويقودنا كذلك إلى مسألة الأفق المعرفي لها ومآلاتها الحضارية على أمة الشهادة، ومنها إلى الإنسانية: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[2].

فالمتأمل فيما يقدمه محمد شحرور وغيره - ممن جعلوا المدخل اللغوي في دراسة النصّ كأساس رئيسي - يجد أنهم تعاملوا مع النصّ بمنهج تتحكم فيه الآليات اللغوية أكثر من كلياته، فإعجاز القرآن إعجاز بياني ولكن إعجازه لا يكمن فقط في الآليات بل فيما يقدمه القرآن من كليات مقاصدية كونية، فالمطلوب أن تكون لدينا هندسة جامعة لنصل إلى معيارية النصّ التي تشكل رؤيا للكون، سعياً لتشكيل عقل معياري جامع، وننتقل بواسطة معيارية النصّ من البحث في النصّ الشرعي إلى البحث في كلياته النصية (العقل الإنسان، الاستخلاف، الأمانة، الإصلاح، التعارف، الكرامة، الحقّ. . .) بما

---

(1) عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، سلسلة عالم المعرفة، رقم 32، ذو الحجة 1418هـ- نيسان/ أبريل 1998م، ص 34.

(2) سورة البقرة، الآية 143.

يجعلنا ننتقل من مفهوم النصّ الشرعي إلى بناء علم النصّ الشرعي.

وهذا الأمر يتطلب البحث في البنية الدلالية لمفردات القرآن الكريم، إذ المدخل اللغوي يظلّ مطلوباً ورئيسياً، فالقرآن العظيم نزل بلسان عربي مبين، يقول الحق تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[1]، ولا سبيل لفهمه إلا باستيعاب خصائص اللسان العربي، مع الاستفادة من المناهج المعاصرة في مجال اللسانيات، دون الاستلاب المنهجي، بل لا بدّ من القيام بمحاولات لتبيّئة هذه المناهج وفق الخصوصيات والمعطيات الدينية والثقافية للحضارة الإسلامية، وهو الشيء الذي غاب في دراسة شحرور، «فثمة انسجام بين اللسانيات والبحث الدلالي في القرآن الكريم من زاوية اعتماد الدليل اللغوي المادي المحسوس، لكن مسألة الوضعية لا تتوقف عند هذه الحدود في اللسانيات؛ فاللسانيات نشأت وتعاملت مع النصوص اللغوية ضمن المناخ العلماني، فمجال عملها كان الاستخدام الإنساني للغة. فكون النصّ القرآني نصاً لغوياً لا يعني تقديس اللغة وتجاوز التعامل معها بوصفها موضوعاً يخضع لشروط البحث العلمي، فاللغة وسيلة اتصال، وتقديس الرسالة لا يعني تقديس أداة الاتصال ذاتها؛ فثمة اتفاق بين العلماء على هذا المنظور الوظيفي للغة، وهذا يعني نفي أن تكون اللغة قيمة مطلقة في حدّ ذاتها يسلبها طابع القداسة وسمة التعالي»[2].

---

(1) سورة الشعراء، الآيات 192/ 195.

(2) الحاج عبد الرحمن، «هل يمكن تطبيق البحث اللساني في الدراسات القرآنية»، دراسات قرآنية، 05 تشرين الثاني/ نوفمبر 2007م، موقع الملتقى =

ثم إن قراءته للمفاهيم غاب فيها البُعد البنائي، أو ما يعرف بالقراءة النسقية للقرآن الكريم، وهو الأمر الذي تنبّه له علماء الإسلام مبكراً، وعرف بنظرية النظم، يقول الجرجاني: «ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب بعض»[1]. وقد أشار الإمام الشاطبي - رحمه الله - إلى ضرورة اعتبار الجزئي والكلي في النظر للسورة القرآنية، فيرى أن النظر في السورة له اعتباران، **الأول** من جهة تعدد قضاياها، والاعتبار **الثاني** من جهة النظم، فلا بدّ من النظر في أول الكلام وآخره بحسب الاعتبار، فاعتبار جهة النظم لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميع السورة بالنظر. يقول رحمه الله: «فلا محيص للمتفهم عن ردّ آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلّم، فإذا صح له الظاهر على العربية؛ رجع إلى نفس الكلام»[2]، فكانت نظرية النظم من التنظيرات المبكرة للنظر الكلي إلى القرآن بالتركيز على الأنساق والروابط بين أجزاء النصّ وتراكيبه. لا بدّ عند دراسة المفاهيم القرآنية من مراعاة معنيين، «**الأول** هو المعنى

= الفكري للإبداع، موقع محكم، ينظر تحت الوصلة الآتية: http:// www.almultaka.net/

(1) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود محمد شاكر، الطبعة 5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2004، المقدمة، ص 4.

(2) **الموفقات في أصول الفقه**، ج 4، سبق ذكره، ص 266.

المعجمي أو الأساس أو المفهوم الضمني للكلمة والذي تحتفظ به في كيانها أين أخذت وفي أي سياق وضعت وأما المعنى الثاني فهو المعنى العلائقي أو السياقي للكلمة (Relational meaning)، وذلك عندما توضع الكلمة ضمن نظام خاص وتأخذ مكانها فيه مع كلمات أخرى فتشحن بكثير من العناصر الدلالية الجديدة التي تنشأ من هذه الحالة الخاصة، حتى إن السياق الجديد ليعدل أحياناً بشكل تام المعنى الأساس للكلمة ونشهد ولادة كلمة جديدة»[1]. عبّر بعض الباحثين عن هذا المعنى بتسمية **الأول** بـ«الدلالة المركزية **والثاني** بالدلالة الهامشية»[2]. وهذه القراءة المستوعبة لهذه الأبعاد بإمكانها التأسيس لرؤية متكاملة، فأي دراسة للنصّ القرآني ينبغي أن تسعى إلى تقديم رؤية معرفية تؤسس للإقلاع الحضاري، بما يمكن من فهم النصّ في بُعده الكوني.

خاتمة:

سعى الدكتور محمد شحرور إلى تقديم قراءة جديدة للقرآن الكريم، من طريق إعمال المناهج الجديدة الوافدة إلى المجال التداولي العربي والإسلامي، غير أنه ومن خلال التحليل المتقدم يتضح أن المنهج الذي اعتمده الباحث وبخلفيته الفكرية والفلسفية،

---

(1) Toshihiko, Izutsu, *God and Man in the Koran*, ibid, pp. 19-21، نقلاً عن عبد الرحمن حللي، «المفاهيم والمصطلحات القرآنية: مقاربة منهجية»، سبق ذكره، ص 72-73.

(2) إبراهيم أنيس، **دلالة الألفاظ**، الطبعة 5، مكتبة الأنجلو مصرية، 1984م، ص 106-110.

وبآلياته المنهجية الوظيفية، غير قادر على قراءة النصّ القرآني بمفهوم القراءة التي يؤسسها النصّ نفسه وبأبعاده المقاصدية، إذ البحث في الدلالة المعجمية للمفردة القرآنية وفق منهج الألسنية المعاصرة غير وافية بهذا الغرض، على اعتبار الاختلاف الجوهري الموجود بين النصّ الأدبي والنصّ القرآني. وهذا الاهتمام بالمفردات القرآنية هو ما كان يعرف بعلوم الوجوه والنظائر، وأخذ لدى المتأخرين اسم المصطلحات أو المفاهيم القرآنية، لكن ما قدم في هذا الإطار لم يكن إلا تنسيقاً جديداً للتفاسير القرآنية، فلم يقدم جديداً غير الشكّ، فكانت الأزمة في تلك المقاربات منهجية كما هو الشأن في معظم مقاربات التجديد في الفكر الإسلامي، تهتم بالعناوين والشكّ دون الغوص في الإشكال المنهجي. وتبقى القراءة النسقية هي الكفيلة بالوصول إلى كنه القرآن المعرفي، إذ إن اكتشاف إحكام آيات القرآن وتفصيلها يتضح أجلى وضوح من خلال الدرس البنائي للقرآن الكريم، الذي لا يفصل بين أجزائه وبين كليته، ولئن أدرك دارسو القرآن الكريم جوانب من ذلك (بعض كتابات المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، فإن التأصيل المنهجي لهذا الجانب لا يزال ضعيفاً، ولم يستثمر كما ينبغي، هذا فضلاً عن قلة الجانب التطبيقي الذي يعتبر أساسياً في بناء المنهج واختباره، وإن الحاجة لملحة لإحياء الوعي بأهمية بنية القرآن كمدخل لإعادة القراءة، لكونها تفتح أفقاً للإبداع في فهم القرآن وتدبّر معانيه، كما أن هذه الحاجة تتأكد لتفعيل مكانة القرآن في البناء المعرفي والحضاري.

لائحة المصادر والمراجع:

1. ابن منظور، **لسان العرب**، مج 7، دار صادر، بيروت، د.ت.
2. الجرجاني، عبد القاهر، **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود محمد شاكر، ط 5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2004م.
3. الحاج عبد الرحمن، «هل يمكن تطبيق البحث اللساني في الدراسات القرآنية»، **دراسات قرآنية**، موقع الملتقى الفكري للإبداع، موقع محكم، 05 تشرين الثاني/ نوفمبر 2007م، ينظر تحت الوصلة الآتية: http://www.almultaka.net/
4. الرويلي، ميجان، د. البازغي، سعد، **دليل الناقد الأدبي**، ط 3، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 2002.
5. الشربجي، يوسف محمد، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، ، ع 1، مج 23، 2007م.
6. الفران، محمد، **مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر**، ط 1، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 1428هـ/ 2007م.
7. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، **الموافقات في أصول الفقه**، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط 1، مج 2، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، 1417هـ/ 1997م.
8. أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج 1، دار الفكر، بيروت، د.ت.
9. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج 5، دار الفكر، 1399هـ/ 1979م.
10. أنيس، إبراهيم، **دلالة الألفاظ**، ط 5، مكتبة الأنجلو مصرية، 1984م.
11. بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق د. محمد محمد تامر، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/ 2000م.

12. حاج حمد، محمد أبو القاسم، **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة؛ العالمية الإسلامية الثانية**، ط 1، دار الهادي، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، 1425هـ/ 2004م.

13. حللي، عبد الرحمن، «المفاهيم والمصطلحات القرآنية: مقاربة منهجية»، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع 35، السنة التاسعة، شتاء 1425هـ/ 2004م.

14. حمودة عبد العزيز، «المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك»، **سلسلة عالم المعرفة**، ع 32، ذو الحجة 1418هـ - نيسان/ إبريل 1998م.

15. العلواني، رقية طه جابر، «قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة»، بحث ألقي في **ندوة دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة**، بيروت، 11-12 شباط/ فبراير 2006م: www.drruqaia.com

16. شحرور محمد، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة (الوصية- الإرث- القوامة- التعددية- اللباس)**، ط 1، دراسات إسلامية معاصرة (4)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2000.

17. -----------، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

18. عزت، أحمد، **أصول علم النفس**، طبعة مزيدة ومنقحة، المكتب المصري، د.ت.

19. محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق مجموعة من المحققين، ج 4، دار الهداية، طبعة مرقونة، د.ت.

الرؤية المنهجية للمفردة القرآنية
في فكر أبي القاسم حاج حمد

مولاي أحمد صابر
باحث من المغرب

كانت معرفتي الأولى بالحاج حمد من خلال كتابه **العالمية الإسلامية الثانية** وكتابه **منهجية القرآن المعرفية** منذ زمن مبكر من طريق بعض الزملاء في الجامعة أواخر عقد التسعينيات؛ فكانت كتبه بالنسبة إلي سقفاً مرجعياً ودافعاً لي في طرح السؤال، والأكثر من ذلك أن قراءتي لكتابه **العالمية** أسهم بشكل كبير في أن أتحرر من نظرتي السالفة للدين والتدين، وأدركت بذلك قيمة القرآن العلمية والكونية. صرت شخصاً مهووساً بالسؤال وبالنظر إلى الموروث الثقافي الإسلامي، نظرة تتصف بالموضوعية بدل الوقوف عنده وتقديسه، وهذا مكنني من تجاوز الانتماءات الطائفية والمذهبية باسم الدين، وعياً مني بضرورة بناء تصور علمي ومنهجي يستوعب كل خصوصيات الناس الثقافية والدينية، على أساس أن القرآن كتاب لكل الناس جميعاً؛ فالانتماء ينبغي أن يكون انتماء لكل ما فيه مصلحة للإنسان بدل العرق أو الطائفة أو المذهب، وهذه رسالة القرآن في بعض من تجلياتها.

تمنيت أن ألتقي بالحاج حمد، وتحقق ذلك حين زيارته للمغرب بفضل العديد من الزملاء والأساتذة، إذ التقيته لأول مرة في بيت أحد الأصدقاء، وزرته بعد ذلك في فندق (إدو أنفا) الذي كان يقيم فيه في الدار البيضاء يوم الجمعة 20 آب/ أغسطس 2004، ودار بيني وبينه حديث حول العالمية، مؤكداً أن حركة التاريخ تسير في منحى إدراك البُعد الغيبي والأخذ به بدل الإعراض عنه، وليس هناك كتاب له القدرة أن يوجه الإنسان في ذلك غير القرآن في نظر حاج حمد.

فالأيام التي قضاها الرجل داخل غرفته في الفندق كان يكتب محاضراته بخط يده، ويستقبل كل من رغب في زيارته، وكان بالضرورة أن يخلد إلى النوم عند الساعة الحادية عشرة ليلاً، ناولني حاج حمد كأساً من الشاي محلّى بالعسل بدل السكر، وقد عجبت لهذا الشيخ الذي أعدّ الشاي بنفسه، فلا زلت أتذكر صورته وهو يسكب الماء في الإبريق الكهربائي الذي خبرني أنه يصاحبه معه أينما رحل، وقد بعثني حاج حمد خارج الفندق لأحضر له علبة تدخين وكان له ذلك، وسلمني كذلك بعضاً من محاضراته، وقبل أن أودعه طلبت منه أن يكتب لي بخط يده شيئاً أتذكره به، فكتب لي دعاء أوصاني بقراءته بعد الصلاة. ودّعته، وفيما بعد حاولت استضافته في مراكش لكن لم يسعفه الوقت لذلك، وقد أرسل لي تسجيلاً صوتياً حول وجهة نظره في موضوع التصديق والهيمنة.

سافر حاج حمد من المغرب بغية العودة إليه، إلا أن الله أخذه إليه، وكان الخبر بالنسبة إلي قاسياً، صليت عليه ركعتين، وأعدت قراءة كتاب **العالمية** وقلّبت النظر في الكثير من أفكاره. . . بعد أيام التقيت به في النوم بقامته الرشيقة ولونه الأسمر، وشعره ذي اللون

الرمادي وبذلته الأنيقة ونظارته ذات اللون البني، وطلب مني أن أرافقه إلى المطار، وهو في طريق سفره إلى السودان، قال لي أموراً كثيرة لا أذكرها وشجعني على أمور أخرى. . . ووعدني أنه سيعود قريباً، وأنه لن يتأخر في عودته، لنكمل ما قال لي به. إن حمد رجل عرفان وتصوف بامتياز يؤمن بالرؤيا، رغم أنه لم يدوّن ذلك في كتبه، ولا أدري لحدّ الساعة بشكل دقيق ومقنع مغزى ومفاد رؤيتي ولقائي به في المنام، رغم تأويلاتي التي تبدو لي أحياناً أنها مقنعة. وفي هذه المناسبة التي نحتفي فيها بفكر حاج حمد، لا شكّ أنه حاضر معنا روحاً لا جسداً، بأفكاره ومعارفه التي هي أرضية نقاش بيننا اليوم، وربما أن هذا شكل معنوي من أشكال عودته التي وعدني بها رحمه الله. كما يشرفني كثيراً أن أشتغل إلى جانب الزميل الأستاذ محمد العاني في العمل على تحقيق وتصفيف ما لم يطبع من الإرث العلمي لهذا الرجل والعمل كذلك على إعادة طبع كتبه المنشورة مجدداً.

إن أبا القاسم حاج حمد يعدّ من المفكرين القلائل الذين أغنوا الساحة الفكرية بمقاربات فكرية اتصفت بالدقة في المنهج والصرامة المعرفية، قصد حلّ إشكالات الفكر العربي الإسلامي، سواء ارتبطت تلك الإشكالات بالواقع الذي نعيشه ونحياه اليوم، أو ارتبطت بتاريخ الفكر الإسلامي المتجسد في موروثه الثقافي والعلمي، أو هي إشكالات من صميم سؤال الهوية والتعددية الدينية ورؤية الآخر المتمثل بدرجة أولى في الغرب، ككيان ونسيج ثقافي ومعرفي وسياسي تحكمه ظروف وتطورات اختلفت في مجملها عن ظروف العالم الإسلامي في حاضره وماضيه.

هذه الزوايا المتمثلة في الواقع اليومي الذي يضغط بمتطلباته

وأسئلته المحرجة، والكينونة التاريخية التي من ورائها الموروث الثقافي الإسلامي وواقع الحضارة الغربية الحديثة ذات الطابع الكوني والعالمي، استحضرها حاج حمد في نظرته التحليلية والفكرية، مع حرصه ويقظته بألا تشدّه زاوية ويركن إليها دون الزوايا الأخرى، فهو لم يتوقف عند الموروث الثقافي الإسلامي، ليكون بذلك سلفياً يدافع عن رؤية ماضوية كما هو الشأن مع التيارات الأصولية والإسلامية، رغم استفادته الواسعة من ذلك الموروث، وفي الوقت ذاته لم تشدّه زاوية الفكر الغربي المعاصر والنظريات الفلسفية المعاصرة، وينتصر لطرح أيديولوجي معيّن، ويأخذ بذلك وصف المفكر الحداثي الذي ينصب العداء مع التراث الديني، رغم استفادته المنهجية والمعرفية من الفكر الغربي الحديث، وفي الوقت ذاته لم يركن إلى الواقع ويشتغل بالتوفيق أو التلفيق والحلّ الوسط بين معطيات الفكر الغربي الحديث وبين الموروث الفقهي الإسلامي، بخاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا المرأة والفنّ والديمقراطية والحرية والقيم... إذ ساد بين جمهور الكثير من الناس أن الإسلام وسط بين المادة والروح، ووسط بين الرأسمالية والاشتراكية، وأن كلمة الشورى مرادفة لمفهوم الديمقراطية...

النظر من هذه الزوايا الثلاث، جعل حاج حمد يتفرد بمنهج يتصف بالكونية والعالمية في التعاطي مع أزمة الواقع العربي الراهن، فما من قضية بتّ فيها بالقول إلا واستحضر أبعادها الكونية والعالمية، بدءاً بتحرير النصّ القرآني من الفهم المحلي والتاريخي، إلى فهم يتصف بالكونية والعالمية؛ فقد جاء كتابه **العالمية الإسلامية الثانية** مغطياً وباسطاً لمنهج معرفي يأخذ بشروط الكونية والعالمية في فهم

وتحليل الخطاب القرآني، النصّ المؤسس للفكر العربي الإسلامي.

إن جبهات مشروع حاج حمد جبهات متعددة، وسأكتفي في هذه الورقة بإبراز وتقريب الرؤية المنهجية التي قال بها وطبقها في التعاطي مع مفردات النصّ القرآني، علماً أن اللغة العربية ومفرداتها من المفاتيح الأساسية التي لا غنى عنها بحال من الأحوال في فهم النصّ القرآني، وهذا أمر بديهي، فما هو التصور المنهجي عند حاج حمد لموضوع اللغة ومفردات النصّ القرآني؟

انطلق حاج حمد في بنائه لرؤيته المنهجية حول المفردة القرآنية، من المداخل التالية التي بنى عليها رؤيته، وهي:

- **الأخذ بالوحدة الموضوعية للنصّ القرآن.**
- **اعتبار القرآن معادلاً موضوعياً للكون وحركته.**
- **الدقة العلمية التي يتصف بها القرآن في استعمال المفردة.**

وسنأتي على بيان هذه النقط متتبعين لفكر حاج حمد، وقبل ذلك نذكّر أن مركزية النصّ القرآني، في بنية الثقافة الإسلامية، جعلت هاجس هذه الثقافة يرتبط بتفسيره وبيان دلالته اللغوية وحمولته الدلالية، ويعدّ أصول الفقه على رأس العلوم التي اعتنت بالتقعيد للمنهج في فهم وتفسير النصّ القرآني، إذ شكّل هذا العلم «نسيجاً متكاملاً من الآليات المقررة والأدوات الإجرائية التي وقع استمدادها من علوم كثيرة، فنجد من بينها الآليات المنطقية والكلامية واللغوية والنحوية، كما نجد من ضمنها أبواباً من علوم الفقه والحديث والتفسير والقراءات، وعلى الرغم من انتساب هذه الوسائل المكتسبة إلى علوم مختلفة، فإن هذا الاختلاف لم يكن مانعاً من أن تقوم من

بين هذه الوسائل أسباب متعددة من الاتساق، بل أن تقوم بينها أسباب تجعل بعضها ينصهر في بعض، فتشكل بذلك مجموعاً واحداً عرف باسم المنهج الأصولي»[1] الذي بقي الإبداع فيه محكوماً بما قعد له الشافعي (204هـ) حتى زمن الشاطبي (ق 8هـ).

قعد علماء الأصول لقواعد الفهم والنظر، وعلى رأس تلك القواعد البحث في دلالة الألفاظ في مختلف المستويات، إذ انتهى بهم الأمر إلى تقسيم اللفظ إلى واضح وخفي ومبين ومجمل ونصّ وظاهر، فضلاً عن قول الكثير منهم بالترادف في اللغة، بدلالة أكثر من لفظ على معنى واحد، وقولهم كذلك بالمشترك، بدلالة اللفظ الواحد على أكثر من معنى. فأغلب المباحث التي أطرت علم أصول الفقه اتجهت نحو البحث الدلالي، ويعتبر التقيد بهذه القواعد والوقوف عندها أمراً ملزماً للحصول على قراءة سليمة للنصّ القرآني وفق أدبيات أصول الفقه العلم المقعد لأسس فهم وبيان القرآن، كما أن تخطي هذه القواعد والضوابط يعدّ بمثابة تحريف لدلالة النصّ.

بقي الفكر الإسلامي لقرون وما زال حبيس القواعد اللغوية والأصولية التي وضعها علماء الأصول بدءاً من الشافعي، كما لم تظهر نظريات في علم اللغة من بعد عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) القائل بنظرية النظم، في الوقت الذي تطور فيه حقل الدراسات اللغوية في الغرب، كغيره من الحقول المعرفية، ومن أحدث ما توصل له البحث في علم اللغة في الغرب هو علم الألسنيات المعاصرة، هذا فضلاً عن تنوع مناهج التحليل والمعرفة.

---

(1) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج 1، ط 2، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 2000، ص 20.

● **النصّ القرآني كوحدة عضوية:**

أفضى التطور الحاصل في العلوم الكونية إلى الإدراك بأن الكون الذي يحملنا يشكل وحدة عضوية متماسكة ومتداخلة، رغم التنوع والتعدد الذي تتصف به ظواهره ومكوناته؛ ففهم الجزء منه يقتضي استحضار ما هو كلي منه، وعليه الكون خاضع لقوانين الوحدة العضوية أو البنائية المستمدة منه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى القرآن، إذ أن موضوعاته وقضاياه متداخلة ومترابطة فيما بينها، وفق ناظم التوحيد الذي تتصف به، فلا يمكن تحليل البعض من آيات القرآن مفصولاً عن البعض الآخر، فمن لم يتنبّه إلى هذا الأمر الذي يتصف به القرآن سيسقط في تعضيته.

ومن بين الذين قالوا بالوحدة العضوية للقرآن، نجد عبد الله دراز من خلال كتابه **النبأ العظيم**، كما أن باقر الصدر نحا هذا المنحى من خلال كتابه **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، حيث دعا إلى تفسير موضوعات القرآن تفسيراً موضوعياً، تستحضر من خلاله نظرة القرآن الكلية وموقفه النظري للمواضيع التي عالجها، بدل العكوف على المقاربة التجزيئية التي كان عليها جمهور المفسرين؛ فالنظرية أو الموقف النظري لا يتأتّى بالمقاربة التجزيئية في تفسير القرآن وفهمه، لأن هَم المفسر التجزيئي أن يكشف عن جزء معيّن من القرآن، مفصولاً عن غيره مما سبقه في السياق أو لحقه، والنظرية تقتضي الأخذ بالكليات التي تنتظم من خلالها الجزئيات، وهي النظرة نفسها لدى الشيخ محمد الغزالي من خلال كتبه: **نظرات في القرآن**، **كيف نتعامل مع القرآن** وغيرها من كتبه، كما أن العالم الياباني توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu)

نحا المنحى نفسه، إذ يرى أن علم الدلالة في القرآن بوصفه دراسة للمعنى، لا يمكن أن يكون إلا فلسفة من نوع جديد تقوم على تصور جديد كلي للكينونة والوجود، وذلك من خلال كتابه **الله والإنسان في القرآن**.

من الملاحظ أن مقاربة هؤلاء، باستثناء ما قام به توشيهيكو إيزوتسو، مقاربات لا يحكمها ضابط منهجي لطبيعة تصورها لوحدة القرآن العضوية والبنائية، إذ لم تميز بشكل منهجي ودقيق بين بنية النصّ القرآني من جهة، وبين الفهم الديني الموروث من جهة أخرى، فمحمد الغزالي رغم دعوته إلى العودة إلى القرآن، ورغم نفيه للعديد من الأحاديث المخالفة لمضمون القرآن، لم يضع منهجاً علمياً واضحاً تفهم فيه قضايا القرآن وفق مدخل كوني وعالمي، وكذلك الأمر مع باقر الصدر وعبد الله الدراز.

فقول حاج حمد بالوحدة العضوية والبنائية للقرآن يتجاوز ويفوق كل هؤلاء، لكونه ينظر إلى بنائية القرآن كبنائية مماثلة للكون برمته، وذلك أن القرآن يحوي بداخله منهجية معرفية، كما هو الشأن بالنسبة إلى الكون. ويحدد حمد المنهجية «بوصفها إطاراً مرجعياً لأفكار موحدة، لا تستخلص علمياً إلا من إطار موحد عضوياً»؛ فالكون برمته وبكل مكوناته لا ينفصل بعضه عن البعض الآخر، فمن الأَولَى التعامل مع ما فيه من ظواهر من أرض وسماء وجبال... ضمن رؤية تقوم على وحدة التكوين.

والآن يتمّ التعامل مع القوانين الكونية في إطار النظريات المتكاملة التي تأخذ بعلوم الفيزياء إلى علوم الإحياء... إذ يستحيل دراسة وفهم جانب من جوانب الكون بتغييب جانب آخر، وكذلك

الأمر بالنسبة إلى القرآن؛ فهو يعدّ إطاراً مرجعياً لأفكار موحدة ومتكاملة فيما بينها، ولم يتسنَ ذلك للقرآن في نظر حاج حمد إلا بفعل «الترتيب أو التركيب وفقاً من عند الله وعلى يد رسول الله، ولم يتبقَ لمن أتى بعد رسول الله (. . .) سوى الاستنساخ وربط الصحائف»، وبهذه العملية التي قام بها الرسول الموقر بقراءة مع الروح القدس جبريل، تمّ ترتيب القرآن على غير مواضع النزول المتسلسلة زمنياً، وقد ردّ الله على الجاحدين لهذه العملية بقوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (101) قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ (102)﴾ (النحل، الآية 101-102).

وبهذا، القرآن نسيج واحد، «إذا سقطت آية أو أسقطت يسقط الحقّ كله، فليس في القرآن آية ساقطة أو مرفوعة عن التلاوة وليس في القرآن ناسخ ومنسوخ»، وذلك أن صياغة القرآن مماثلة لصياغة الكون، فدقة مواقع الآيات والمفردات والأحرف لا تختلف عن دقة مواقع النجوم، قال تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ (75) وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (76) إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ (77) فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ (78) لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ (79) تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ (80)﴾ (الواقعة، الآية 75-80)؛ فالله هنا لم يقسم بالنجم ولكنه أقسم بمواقعها في سياق التعريف بخصائص القرآن البنائية[1]، ووجه المماثلة هنا يتجسد بأنه إذا

---

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، ط 1، دار الهادي، 2003، الفصل الأول من الكتاب.

خرج نجم عن مدار المجموعة الشمسية أو اصطدم بغيره اختلت المنظومة الكونية كلها، وكذلك الشيء نفسه مع القرآن.

وحتى تكون لهذه المماثلة مصداقية واقعية، يرى حاج حمد أن القرآن يعدّ لوحده فقط معادلاً موضوعياً للوجود الكوني وحركته. ففي كتاب الكون يقرأ الإنسان آيات الله المحسوسة، بينما كتاب القرآن يحوي بداخله تلك القضايا كلها، إذ تشكل آياته مداخل معرفية في معرفة نشأة الخلق والسنن والنواميس التي تنبني عليها الحركة الكونية، وإشارات وتوضيحات عن المخلوقات في علاقة بعضها مع بعض وعن الأرض والسماء والجبال والنبات والشمس والقمر...

● القرآن معادل موضوعي للوجود وحركته:

يمضي بنا حمد في بسط القول إن القرآن معادل موضوعي للكون وحركته، بتحليله للعديد من الآيات القرآنية، قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام، الآية 38)؛ فهذه الآية تشير إلى خلق مكاني يتعلق بكل الكائنات في الأرض، والتي سينتهي مآلها إلى الحشر، كما أن هذه الآية جاءت في إطار الردّ على أولئك الذين طلبوا من محمد آيات عينية ومحسوسة للبرهنة على صدق رسالته، كقولهم: ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا (90) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا (91) أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا (92) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا (93)﴾ (الإسراء)؛ فآيات

محمد على صدقه هي النظر إلى آيات الخلق التي تنظر بالنظر وتدرك معانيها ودلالتها بالبصر، وقد وصف الله الكون الطبيعي بما فيه بالكتاب الذي تقرأ فيه آيات الله المبصرة، والقراءة تعبير يتسع لمعرفة أسرار الأشياء وفحصها وملاحظتها، وكشف علاقة بعضها مع بعض، والذين لا يقرؤون هذه الآيات فإنهم بآيات الله يجحدون، قال تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ (الأنعام، الآية 33)، فقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ ليس المقصود به كتاب القرآن، فالكتاب هنا يعود على كتاب الكون والظواهر المحدودة بالطبيعة والمكان في حدود ما ينظر، ويذهب حمد إلى القول إن كتاب القرآن يحوي الكون كله وليس المكان الأرضي فقط، ويحوي الزمان والمكان أيضاً، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ (85) إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ (86) وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ (87)﴾ (الحجر)، «ففي هذه الآيات يتحدث الله سبحانه عن خلق السموات والأرض، أي سبعاً من السماوات وسبعاً من الأرض: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ (الطلاق، الآية 12)، ثم يضاهي ما بين خلقه لهذا الوجود الكوني السباعي ومنهج الخلق؛ فالخلق قد خلق بالحقّ، فالحقّ مبثوث في الخلق وكيفية المعاني المتولدة عنه، فالله كما هو خالق فهو عليم، فحين تتم المقابلة بين الخلق والعلم على المستوى الإلهي (الخلاق العليم) تتم المقابلة بين الخلق والعلم على مستوى العطاء الإلهي للإنسان فتكون المنّة الإلهية بقرآن عظيم يقابل بالوعي الخلق

السباعي العظيم، فالقرآن هو المعادل بالوعي للخلق الكوني، أي أنه الحقّ الذي يعادل الخلق[1].

ويقدم حاج حمد العديد من الأمثلة عن المماثلة القائمة بين القرآن من جهة والكون من جهة ثانية، منها قوله إن الله قد ماثل بين القانون الطبيعي الذي يحكم الظواهر والقانون الأخلاقي الذي يحكم الزواج بين البشر بطريقة إرادية منظمة؛ فالمماثلة، من خلال ما جاء في سورة الطارق[2]، تكمن بين العلاقة التي تربط السماء بالأرض، والعلاقة التي تربط الزوج وزوجته، فكما تقذف السماء بالماء، ليمتصه رحم الأرض تهيئة للإنبات ذي الغاية المحددة، يقذف الزوج بالماء في رحم زوجته ليختلط بمائها، فيأتي المولود ذكراً أو أنثى وفق شرعة التزاوج الأخلاقية. ويمضي بنا القرآن ليكشف لنا عن طبيعة تركيبة النفس البشرية المستمدة من البنائية الكونية، باعتبارها مركّب تفاعل كوني: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (1) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا (2) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا (3) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (4) وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا (5) وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا (6) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8)﴾ (الشمس)، فتركيب النفس عائد إلى هذا التفاعل الجدلي الكوني لظاهرات الطبيعة المتقابلة (شمس - قمر)

---

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، سبق ذكره، ص 84، 92 (بتصرف).

(2) قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ (1) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (2) النَّجْمُ الثَّاقِبُ (3) إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ (4) فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ (5) خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ (6) يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (7) إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ (8) يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ (9) فَمَا لَهُ مِن قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ (10) وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ (11) وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ (12) إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ (13) وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ (14) إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا (15) وَأَكِيدُ كَيْدًا (16) فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا (17)﴾ (سورة الطارق).

و(نهار - ليل) و(سماء - أرض) نفس (فجور - تقوى)؛ فهي قابلة لتنقسم بين فجورها وتقواها، كما أن الصلاة موقوتة بظواهر الحركة الكونية للشمس[1].

هذه المماثلة الحاصلة بين القرآن من جهة والكون من جهة ثانية، في نظر حاج حمد، ليست مماثلة من أجل المماثلة فقط، بل إنها تتوافق في الغائية من الخلق التي ذكرنا بها الحقّ سبحانه في كتابه، فليس هناك مجال للعبث في الخلق (الطبيعة)، بل هناك حكمة بالضرورة الوقوف عندها، وهذا الأمر لم تأخذ به فلسفة العلوم الطبيعية اليوم، إذ أغفلت الفلسفة المادية الجانب الغائي والإيجابي في حركة الطبيعة، فوحدة المركبات الطبيعية جدلياً يعني أن اتجاهها يقضي بصيرورة الحركة وسيولتها نحو (غاية) وحكمة كامنة في الطبيعة، والغاية تعني أن يكون (المستقبل) هو النتيجة (المتقدمة) على الحاضر وعلى الماضي، النتيجة التي (تقود) صيرورة الحركة باتجاهها، ففي هذه الحالة لا تستطيع المادية أن تنفي أن مادة (اللبن) المستخرج من بين الفرث والدم تنتهي لتكون - بحكم التركيب - شراباً سائغاً وبنكهة تتوافق مع حاجة الإنسان بكل أبعادها في التذوق والغذاء، إذ أن هذا التركيب الطبيعي كان محكوماً بغائية وحكمة مسبقة[2]، قال تعالى: ﴿ مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا سَآئِغٗا لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ (النحل، الآية 66)، وكذلك الأمر نفسه عندما ندرس شرعة الزواج وغيرها من المواضيع المرتبطة بالقيم والأخلاق، ففلسفة العلوم

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، سبق ذكره، ص 84، 92 (بتصرف).

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد، **العائلة الروحية في الإسلام**، ط 1، دار الساقي، 2011.

الطبيعية عليها أن تكشف عن الجانب الغائي في الكون والإنسان، الأمر الذي نبّه إليه القرآن في أكثر من موضع.

من الملاحظ أن هذا الطرح المنهجي الذي اعتمده حاج حمد، وهو طرح غير مسبوق له، قد بسط مفهوماً جديداً للآية في القرآن، إذ خرج من المفهوم اللغوي الذي يعتمد جمالية اللفظ والمعنى، إلى المعنى العلمي الذي يفترض الدقة في الفهم والتحليل إلى درجة أن هذه الدقة لا تختلف عن الدقة في علم الرياضيات والكيمياء والفيزياء[1] بتعبير المفكر السوري محمد شحرور، كما أن المفكر الياباني توشيهيكو إيزوتسو، من خلال كتابه **الله والإنسان في القرآن**، يرى أن القرآن يجعل من الأشياء في الحقيقة آيات الله، إذ لا يمكن إدراك طبيعتها الرمزية إلا من قبل العقلاء[2]، وعليه فالربط جارٍ بين منظومة القرآن الدلالية ومنظومة الوجود الحسية، وهذا يفترض أن توظيف القرآن لمفردات اللغة توظيف خاص ومتفرد.

- **الدقة العلمية التي يتصف بها القرآن في استعمال المفردة:**

القول بالوحدة العضوية للقرآن واعتباره معادلاً موضوعياً للكون أخذ حاج حمد إلى القول إن الاستعمال القرآني لمفردات اللغة العربية يختلف عن الاستعمال العربي زمن نزول القرآن وبعده، وذلك أن القرآن قد وظف مفردات اللسان العربي توظيفاً تحكمه بنائية في غاية الانضباط المنهجي الذي ينتفي معه (المشترك) الذي يحمل أكثر من

(1) محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ط 1، دار الأهالي، دمشق، 2008.

(2) توشيهيكو إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن**، ترجمة محمد الجهاد، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 216.

دلالة للكلمة الواحدة، أو (المترادف) الذي يحمل معنى واحداً لمفردات عدة، فـ«لكل حرف في القرآن الكريم وظيفته (الألسنية البنيوية) في الإنشاء القرآني (. . .) فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية ولأية مادة في الكون يختلف نوعياً عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة، استخداماً يقوم على الإحكام المطلق (. . .) حيث تتحول الكلمة إلى (مصطلح دلالي) متناهي الدقة (اللغة المثالية)».

ويستمد حاج حمد مشروعية هذا الطرح من قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ (75) وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ (76) إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَٰبٍ مَّكۡنُونٍ (78) لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ (79)﴾ (الواقعة)، فكما تخضع البنائية الكونية الطبيعية لضوابط المجموعة الشمسية كلها، فإن خرج نجم عن مداره واصطدم بغيره اختلت موازين الأجرام كلها، فكذلك الشأن مع القرآن[1]، فالدقة في التعبير القرآني لا تفترق عن الدقة في العلوم الطبيعية والكونية، فقد ارتقى القرآن بمفردات اللغة التي استعملها إلى مستوى اصطلاحي قرآني منضبط للمنهجية المعرفية القرآنية، التي نظمت من خلالها كل موضوعاته، وإذا استند في فهم القرآن على الترادف والمشترك فسيصبح من دون أي معنى، ويكون بذلك عرضة للآراء والأقوال والتأويلات المختلفة والمتضاربة كما هو الشأن مع جمهور المفسرين وغيرهم. وعليه، فالمفردات والاصطلاحات اللغوية هي اللبنات الأساسية التي ينبني عليها المنهج، كما أن إعادة بناء المفاهيم والاصطلاحات يعدّ مدخلاً أساسياً في أي عمل يتصف بروح

---

(1) **منهجية القرآن المعرفية**، سبق ذكره، الفصل الأول (بتصرف).

التجديد، فمنهج فهم وتحليل القرآن ينبغي أن يستمد اصطلاحاته من القرآن وحده، ويصير القرآن بذلك منبعاً لمنهج الفهم والتحليل، وهذا ما حصل مع حاج حمد، إذ أخذه هذا المنهج إلى الكشف عن الحمولة المعرفية للكثير من المفردات القرآنية بشكل مفارق لما هو شائع في الموروث الثقافي الإسلامي، وقد دعا حاج حمد أكثر من مرة إلى ضرورة إخراج معجم قرآني يحدد العائد المعرفي للمفردة في إطار الاستخدام القرآني لها.

ومن بين الأمثلة التطبيقية في فكر حاج حمد، تمييزه بين مفردة (اللمس) و(المسّ)؛ فالقرآن لا يورد معنى (مسّ) بمعنى (لمس) إطلاقًا، فاللمس له بُعد حسي وينصرف إلى البدن والحواس، قال تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ (النساء، الآية 43)، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَـٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (الأنعام، الآية 7). أما (المسّ) فيتجه إلى المعرفة والإدراك والإحساس والشعور، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَـٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَـٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ (الأعراف، الآية 201)، وكذلك ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ﴾ (آل عمران، الآية 120)، وعليه فمسّ القرآن هو إدراك له والشعور به وهذا لا يتأتّى إلا للمتطهرين نفسياً وليس للمتطهرين بدناً فقط، وهذا هو مدلول الآية ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾، فعلوم القرآن المكنونة لا تتكشف لغير المطهرين نفساً كالسارق والقاتل والزاني والمنتفع بها، فكرم القرآن وعطاءه لا يتكشف إلا للنفس الطاهرة[1].

---

(1) **منهجية القرآن المعرفية**، سبق ذكره، الفصل الأول (بتصرف).

إن مشروع حمد غني بالمقاربات الجديدة التي أعطاها للكثير من مفردات القرآن، إلى درجة أن الإحاطة بهذا المشروع تستوجب الوقوف عند تلك المفاهيم كما بيّنها حمد، كمفهوم الحجاب عنده والخمار والسوءة والعورة، والهبوط والنفس والروح. . .

خلص حاج حمد من خلال مشروعة إلى نتائج مخالفة لما هو متداول في الموروث الثقافي الإسلامي، وهذا طبيعي لأن الرجل قطع مع الآليات التي توسل بها الأوائل في فهم النصّ كأخذهم بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه. . . وهذا لا يعني أن حاج حمد يقول بالقطيعة المعرفية مع التراث، بل يرفض ذلك، ففي نظره أن الذي يربطنا بالتراث هو ثوابت الإسلام التي اتفق عليها كل علماء الإسلام وفلاسفته، رغم اختلافاتهم حول تصور وفهم تلك الثوابت؛ فأبو حامد الغزالي وابن رشد مثلاً ليس بينهم اختلاف حول ثوابت الإسلام، رغم اختلافهم في فهم وتفسير تلك الثوابت، الشيء نفسه بالنسبة إلينا نحن، معهم ومع غيرهم، أننا نقرّ ولا نقطع مع ثوابت الإسلام (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج لمن استطاع إليه سبيلاً).

لكن الخلاف بيننا وبينهم في نظر حمد، يكمن في أننا نوظف مناهج ورؤى مختلفة عن مناهجهم، ضمن خصائص تكوينية مفارقة لخصائصهم التكوينية، ولا نقول إنهم عجزوا فيما نجحنا فيه من بعدهم، وإنما نقول إنهم أبدعوا ضمن خصائصهم الفكرية، فهم قد أنتجوا ضمن خصائص العقل المحض. أما نحن، فننتج بقوة العقل مع محددات العلم النظرية والمعرفية، ولهذا يجب النظر لما خلّفوا من

إرث ثقافي من خلال تلك الخصائص الفكرية والمنهجية التي تشكل ضمنها وعياً بالسيرورة التاريخية وبالمتغيرات الاجتماعية، بدل التقليل من شأن ذلك الموروث الثقافي[1].

بهذه الرؤية المنهجية الآخذة بالمنهج البنيوي في التحليل الذي يفترض دراسة العلاقات المتبادلة بين العناصر الأساسية المكونة للبنية، يكون حاج حمد قد أسس لمنهج ذي طابع بنيوي يسعى لقراءة النصّ القرآني من خلال دراسة وتحليل العلاقة التي تربط بين مفرداته، وبين الموضوعات التي عالجها سواء تعلق الأمر بالكون أو الإنسان.

---

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، ج 1، دار ابن حزم، ص 189-190 (بتصرف).

مراجع البحث

1. **القرآن الكريم**
2. محمد أبو القاسم حاج حمد، **العائلة الروحية في الإسلام**، ط 1، دار الساقي، بيروت، 2011.
3. ------------، **منهجية القرآن المعرفية**، ط 1، دار الهادي، 2003.
4. توشيهيكو إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن**، ترجمة محمد الجهاد، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.
5. طه، عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج 1، ط 2، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 2000.
6. محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ط 1، دار الأهالي، دمشق، 2008.

«العتبة» في التراث الإسلامي، قراءة في الوظائف من خلال أنموذجين من كتب التفسير

محمد عبد الوهاب يوسفي

باحث من مصر

التراث. التفسير. التأويل

نقدم في هذه الورقة قراءة في وظيفة العتبة في نصوص تفسير القرآن. ونعني بالعتبة في هذا الحقل المعرفي، خطبة الكتاب أو مقدمته[1]، ونعلل اهتمامنا بهذا الحقل المعرفي بسببين اثنين على الأقل:

يتمثل **الأول** في حضور العتبة المكثف في هذه النصوص، منذ بواكير التدوين؛ أي في أول نصّ مؤسس، وهو **جامع البيان في تأويل آي القرآن** لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، المتوفى سنة 310هـ، إلى أحدثها؛ **والثاني** في ندرة الدراسات المهتمة بوظيفة «العتبة» في النصّ الديني بصفة عامة، وفي كتب التفسير بصفة خاصة.

سنكتفي بقراءة في عتبة المؤلف (المقدمة الأصلية الذاتية) دون

---

(1) حميد الحمداني، «عتبات النص الأدبي (بحث نظري)»، **مجلة علامات**، عدد 46، شوال 1423هـ/ 2002م، ص 8.

البحث في العتبات الأخرى، من جنس عتبة الناشر أو المحقق أو المقدم. . . باعتبارها، في أغلب الأحايين، تعيد ما أنجزه المؤلف في تقديمه، بصياغة مغايرة شكلاً مع الإبقاء على المضمون، أو تضيف أشياء أخرى، مثل الفهرسة والترجمة[1]، وتستحق هذه العتبات الثواني، إن جاز القول، دراسة مستقلة بذاتها.

اعتمدنا لإنجاز هذا البحث أنموذجين من التفاسير، فاخترنا تفسير الطبري بوصفه أول تفسير دوّن في الثقافة الإسلامية، اعتمد فيه مؤلفه المأثور عن الرسول والصحابة، سبيلاً، لتأول معاني آي القرآن، وقد صرّح بذلك مبرزاً موقفه من القول في القرآن بالرأي[2]؛ واخترنا كذلك تفسير **التحرير والتنوير** لمحمد الطاهر بن عاشور[3]، لانتمائه إلى الفترة الحديثة، انتهج مؤلفه منهجاً في تأويل القرآن مغايراً للأول ولكثير من التفاسير الأخرى بحسب ما صرح به[4].

على أننا لن نعدم الإفادة من تفاسير أخرى، كلما اقتضت الحاجة

---

(1) يمثل تقديم خليل محيي الدين الميص لتفسير الطبري خير دليل على ذلك، إذ أعاد بناء خطبة المؤلف، بأن قسمها تقسيماً جديداً، وفصلها وفق ما ارتآه، مع تقيده بها، فأحال عليها في معرض حديثه عن منهج الطبري إحالة صريحة: الطبري أبو جعفر محمد بن جرير (تـ 310هـ)، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، ج 1، دار الفكر، بيروت، 1408هـ/ 1988م، ص 5، هامش 2.

(2) المرجع نفسه، ج 1، ص 34-35.

(3) محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (1296-1394هـ/ 1879-1973م)، محفوظ محمد، **تراجم المؤلفين التونسيين**، ج 3، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1404هـ/ 1984م، ص 304.

(4) محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، الدار التونسية للنشر، 1984، ص 7.

ذلك، وسنعود إلى تفسير **مجمع البيان في تفسير القرآن** لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت 548هـ)[1]، و**تفسير القرآن العظيم** لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت 774هـ)[2]، لتأثر ابن عاشور بهما، كما سنبيّن فيما سيأتي من تحليل.

سنطرح في هذا البحث إشكاليات عديدة، منها:

- ما وظيفة العتبات في علاقتها بالنصّ القرآني بوصفه مدار قول المفسرين؟

- ما علاقتها بمتون التفاسير: بمعنى هل كان المفسر وفياً لما أجمله في عتبته، لا سيما على مستوى المنهج، وتقيد بشروطه؟ وهل يمكن اعتبار هذه العتبات آلة فهم متون التفسير وقراءتها، مثلما أقر جيرار جينيت (Gérard Genette) ذلك[3]؟

ونطرح، كذلك، إشكالاً آخر يدور على الثابت والمتحول بين عتبات التفسير، موضوع الدراسة، أي ما وجوه الائتلاف والاختلاف أو الالتقاء والافتراق في خطاباتها؟ هل كان لتغير آليات المعرفة واتّساع

---

(1) أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (تـ 502هـ)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، حققه وعلق عليه لجنة من العلماء والمحققين والأخصائيين، قدّم له الإمام الأكبر السيد محسن الأمين العاملي، ط 1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1415هـ/ 1995م.

(2) عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي بن كثير (تـ 774هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، ط 4، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الضاحية - الكويت، 1418هـ/ 1998م.

(3) Gérard Genette, *Seuils*, Éditions du Seuil, Paris, 1987, p. 7.

[illegible] على امتداد القرون من الطبري إلى ابن عاشور أثر في بناء العتبة [illegible]؟

I - في علاقة عتبات التفسير بالنصّ القرآني:

اهتم المفسرون في تفاسيرهم بالنصّ القرآني اهتماماً متعدد الأبعاد، حيث لم يكتفوا بالبحث في معانيه وفكّ رموزه واستعاراته، وطرح وجوه التأويل في معاني آيه بما استأثروه من أخبار، أو بما اجتهدوا فيه من آراء، بالترجيح والتوضيح، بل سعوا في عتباتهم إلى إبراز ما اعتقدوا أنه ميزة الدين الإسلامي، من خلال رموزه(*)، عن سائر الأديان الأخرى. فمهّد الطبري في عتبته بالحمدلة، وهي من الأدوات الإجرائية التي دأبت عليها مختلف خطابات الثقافة العربية الإسلامية، ثم استرسل في ذكر تفضيل الله الأنبياء على سائر البشر، وتفضيله محمداً عليهم جميعاً[1] بإنزال القرآن على أمته بما هو كرامة وحجة بالغة ودستور في الحياة[2]. وختم هذا التمهيد بالدعاء، وبتقديم كتابه بطريقة مقتضبة[3]، مفصحاً عن المنهج الذي اتبعه فيه.

ومثّل هذا التمهيد أُساً بنائياً في التفاسير اللاحقة[4]، على امتداد تاريخها، فانتهج ابن عاشور، بوصفه مفسراً حديثاً، المنهج ذاته،

(*) نستعمل الرمز هنا في مفهومه الإناسي وليس اللغوي، ونقصد هنا بالرموز الرسول والقرآن.

(1) الطبري، **جامع البيان**، ج 1، سبق ذكره، ص 3-4.

(2) المرجع نفسه، ص 4.

(3) المرجع نفسه، ص 5.

(4) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 1، سبق ذكره، ص 31-34؛ ابن كثير، **تفسير القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 7-13.

يقول بعد الحمدلة: «أما بعد فقد كان أكثر أمنيتي، منذ أمد بعيد، تفسير الكتاب المجيد، الجامع لمصالح الدنيا والدين، وموثق شديد العرى من الحقّ المتين، الحاوي لكليات العلوم ومعاقد استنباطها، والآخذ قوس البلاغة من محل نياطها، طمعاً في بيان نكت من العلم وكليات من التشريع، وتفاصيل من مكارم الأخلاق»[1]. ومن هنا يمكن أن نعتبر أن مثل هذا التمهيد ثبّت سنّة ثقافية، أسسها الطبري، تتعاود باستمرار، وهيكلاً ألزم المفسرين، من بعده، فنزلوا فيه أقوالهم، حتى إنه ليصح القول إن التفسير لا يستقيم خارجه.

ومن وجوه الاهتمام بالنصّ القرآني، في هذا الإطار، الإبانة عن إعجازه، فأصّله الطبري في مجاله المقدّس المتعالي، ومجاله الدنيوي الثقافي، على حدّ السواء، انطلاقاً من حيّزه اللغوي العربي الذي نزل فيه، ولكن تميز فصاحة وعمقاً في المعنى وبلاغة في القول عن سائر خطابات العرب آنذاك، ووسم الطبري ذلك بـ«القول في البيان عن اتفاق معاني آي القرآن ومعاني منطق من نزل بلسانه من وجه البيان، والدلالة على أن ذلك من الله عزّ وجلّ هو الحكمة البالغة مع الإبانة عن فضل المعنى الذي باين القرآن سائر الكلام»[2].

وعمّق ابن عاشور بحثه في الإعجاز في عتبته، في المقدمة العاشرة، ببيان كيفيته في الخطاب القرآني وضرورة إبانته في الآي المفسرة، حتى يبلغ التفسير وجه الكمال: «وإن علاقة هذه المقدمة (المقدمة العاشرة) بالتفسير هي أن مفسر القرآن لا يعدّ تفسيره لمعاني

---

(1) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، سبق ذكره، ص 5.
(2) الطبري، **جامع البيان**، ج 1، سبق ذكره، ص 5.

القرآن بالغاً حدّ الكمال في غرضه ما لم يكن مشتملاً على بيان دقائق من وجوه البلاغة في آيه المفسرة بمقدار ما تسمو إليه الهمّة من تطويل واختصار؛ فالمفسر في حاجة إلى بيان ما في آي القرآن من طرق الاستعمال العربي وخصائص بلاغته، وما فاقت به آي القرآن في ذلك حسبما أشرنا إليه في المقدمة الثانية لئلا يكون المفسر حين يُعرض عن ذلك بمنزلة المترجم لا بمنزلة المفسر»[1]. وقد نجد هذا الاهتمام بالإعجاز في كتب تفسير أخرى قديمة، ولو باقتضاب شديد، كما الأمر في **تفسير الطبرسي**[2]، كما يمكن أن يُغيّب في أخرى، مثل **تفسير** ابن كثير.

لكن هل اشتغال الطبري بالإعجاز القرآني اعتباطي، وهل تحيين ابن عاشور هذا الإشكال من باب العمد إلى «ما شاده الأقدمون تهذيباً وزيادة»[3] وتوضيحاً؟ ولِمَ هذا الاهتمام بالإعجاز؟

لم يكن موضوع الإعجاز مسقطاً على عصر التدوين أو عصر نزول القرآن، أو حكراً على المفسرين فحسب، بل تناولته المدونات الفكرية، على تنوعها، الناشئة في تربة الاختلاف في معاني القرآن، على امتداد تاريخ الفكر الإسلامي[4]، وهو ما يجيز القول إن ولوع

---

(1) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، سبق ذكره، ص 102.

(2) انظر: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 1، سبق ذكره، ص 42. الفنّ الخامس: في أشياء من علوم القرآن يحال في شرحها وبسط الكلام فيها على المواضع المختصة بها، والكتب المؤلفة فيها.

(3) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، سبق ذكره، ص 7.

(4) الفراء (تـ 207هـ)، **معاني القرآن**؛ أبو عبيدة (تـ 210هـ)، **مجاز القرآن**؛ ابن المعتز عبد الله (تـ 296هـ)، **البديع**؛ الزجاج أبو إسحاق (تـ 311هـ)، **معاني القرآن وإعرابه**؛ الرماني (تـ 384هـ)، **النكت في إعجاز القرآن**؛ الخطابي =

المفسرين وغيرهم بهذا المبحث عائد إلى المحاولات المتكررة للبحث عن إمكانيات أفضل لمعاشرة النصّ القرآني بما هو خطاب إلهي متعالٍ يعسر ترويض معانيه والإحاطة بها، مهما كانت قدرة المتقبل اللغوية والعقلية... فتكون عتبة المفسر، من هذا المنطلق، وظيفية، بل ضرورية تنذر باستمرار بنسبية تأويل المفسر، بل محدوديته(*) من ناحية، وتفرّق بين القرآن بوصفه نزولاً قد توقف، والتفسير بوصفه تنزلاً مستمراً[1] متغيراً عبر الزمان والمكان، متأثراً بالثقافة الحاضنة له.

واعتنى المفسرون، كذلك، بأسماء القرآن وآيه وسوره وأسمائها، فوسمها الطبري بـ«القول في أسماء القرآن وسوره وآيه»[2]، باسطاً وجوه الاختلاف فيها، مرجحاً أحدها مع إبداء رأيه[3]. وأعاد ابن

= (تـ 386هـ)، **إعجاز القرآن**؛ العسكري أبو هلال (تـ 395هـ)، **الصناعتين**؛ الباقلاني (تـ 403هـ)، **إعجاز القرآن**؛ الهمذاني عبد الجبار (تـ 415هـ)، **المغني: الجزء السادس: إعجاز القرآن**؛ الجرجاني عبد القاهر (تـ 471هـ)، **أسرار البلاغة، دلائل الإعجاز، الرسالة الشافية**؛ الرازي (تـ 606هـ)، **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**؛ الزملكاني (تـ 651هـ)، **البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن**؛ العلوي (تـ 794هـ)، **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**؛ السيوطي (تـ 911هـ)، **معترك الأقران في إعجاز القرآن**.

(*) لا ننسى في هذا الإطار أن القرآن هو الأصل الأول من أصول التشريع الإسلامي.

(1) بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (745-794هـ)، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 2، ط 2، منشورات المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 1391هـ/ 1972م، النوع الواحد والأربعون، ص 161.

(2) الطبري، **جامع البيان**، ج 1، سبق ذكره، ص 41-47.

(3) المرجع نفسه، ص 43.

عاشور إرث السلف في مقدمته الثامنة الموسومة بـ«في اسم القرآن وآياته وترتيبها وأسمائها»[1]، جامعاً آراء سابقيه على تنوعها، مرجحاً ما بدا له منها صواباً. إلا أنه اعتبر أسماء القرآن كثيرة إضافة إلى اسمه الرئيس «القرآن»، وهي في الأصل أوصاف وأجناس، اشتهر منها ستة: «التنزيل والكتاب والفرقان والذكر والوحي وكلام الله»[2]، في حين لم تتجاوز، في نظر الطبري والطبرسي الأربعة[3].

إن جهد ابن عاشور في عتبة تفسيره تمثل في عملية تحيين مضامين عتبة الطبري ومنهجها، مستفيداً في الآن نفسه من جهود مفسرين آخرين، حرص أصحابها على توضيح مسائل ذات صلة بالقرآن. كما إن تعاود مضمون العتبة ومنهجه، في علاقته بالقرآن، من الطبري إلى ابن عاشور، هو ظاهرة فكرية لازمة لتأطير النصّ القرآني المقدّس في بيئته الثقافية من ناحية، وملزمة المفسر على التقيد بسنّة سلفه المتمثل في القديم المنجز بما هو لحظة فاتنة تستعيد حضورها باستمرار من ناحية أخرى. على أن الفرق بين الطبري وابن عاشور جوهري، إذ اجتهد الأول لتأسيس علم من علوم القرآن جمعاً وتهذيباً انطلاقاً من المأثور شفوياً، في حين سعى الثاني إلى الجمع والتكديس انطلاقاً من المدوّن الجاهز.

---

(1) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، سبق ذكره، ص 70 وما يليها.

(2) المرجع نفسه، ص 72.

(3) الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 41، «القول في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه»؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 1، سبق ذكره، ص 41، «الفن الرابع: في ذكر أسامي القرآن ومعانيها».

II - في علاقة عتبات التفسير بمتونها:

إذا كانت عتبات التفسير في علاقتها بالنصّ القرآني وظيفية إلى حدّ ما، فما علاقتها بمتون التفسير، لا سيما على مستوى المنهج؟ أي هل تقيد المفسر بالمنهج الذي ضبطه في عتبته، وهو يؤول القرآن؟ هل فشلت العتبة في الإفصاح عن متن التفسير؟ أم إن المفسر فشل في إنجاز ما ادّعى القيام به في متنه؟

سوف ندرس هذه الإشكاليات وغيرها مستأنسين بالمنجز النقدي المتعلق بتفسيري الطبري وابن عاشور، لأن دراسة متنيهما دراسة مفصلة عسيرة، باعتبارها تتطلب جهداً كبيراً ومجال بحث أوسع.

صرّح الطبري في عتبته، منذ البدء، بالمنهج الذي انتهجه في تأويله آي القرآن، حيث قال: «ونحن في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه، منشِئُون - إن شاء الله ذلك - كتاباً مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعاً، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافياً، ومخبرون في كل ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة، فيما اتفقت عليه الأمة، واختلافها فيما اختلفت فيه منه، ومبينون علل كل مذهب من مذاهبهم، وموضحون الصحيح لدينا من ذلك، بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك، وأخصر ما أمكن الاختصار فيه»[1]. وكشف بتصريحه هذا عن وعيه بالقرآن بما هو وحي إلهي ليس من السهل معاشرته وتفكيك معانيه، وبالتفسير بما هو خطاب حاف وثانٍ، من نتاج بشري، وبالظرفية الثقافية التي نشأ فيها، وقد أرجع التأويل إلى ثلاثة مصادر، الله والنبي محمد، ومن كان ذا علم باللسان الذي

---

(1) الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 5.

نزل به القرآن[1]. واتضح ذلك في قوله عن وجوه مطالب تأويل القرآن الموسوم بـ«القول في الوجوه التي من قبلها يوصل إلى معرفة تأويل آي القرآن»[2]، حيث أكد على عسر آي القرآن، مستدلاً بآيات منه على ذلك[3] مؤداها أن «لا يجوز لأحد القول فيه، إلا ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم، بتأويله، بنصّ منه عليه، أو بدلالة قد نصبها دالة أمته على تأويله»[4]، وهو إقرار من الطبري بالتزامه بالمأثور من الرأي، مرجعية في تفسيره، سيما رأي الرسول. ويكون الطبري، من هذه الزاوية، قارئاً نموذجياً ومتمرساً، لعب دور «الوسيط بين النصّ ومختلف القراء أو ذاك القارئ المخبر الذي يملك، دون غيره، القدرة على رصد خبيء المعنى ومضمره، ومن ثم تأويله»[5].

وأوضح أن من القرآن «ما لا يعلم تأويله إلا الواحد القهار، وذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادثة وأوقات آتية كوقت قيام

---

(1) الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 33.
(2) المرجع نفسه، ص 32.
(3) المرجع نفسه، ص 32-33، الآيات هي: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل، الآية 44)، و﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران، الآية 7).
(4) المرجع نفسه، ص 33.
(5) عبد الغني بارة، «التأويل والأنظمة المعرفية: قراءة تفكيكية في منهج الطبري التفسيري» ضمن «أبو جعفر محمد بن جرير الطبري» **وقائع ندوة قسم العربية للسنة الجامعية 2003- 2004**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، ص 135.

الساعة، والنفخ في الصور»[1]، وقصد ما تعلق بعلم الغيب؛ وأن منه، أيضاً، ما يعلم تأويله «كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن، وذلك إقامة إعرابه، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة. . .»[2]، وهي المرتبة الأخيرة العائدة إلى البشر انطلاقاً من قدرتهم اللغوية.

ثم استرسل في الدفاع عن منهجه بـ«ذكر بعض الأخبار التي رُويت بالنهي عن القول في تأويل القرآن بالرأي»[3]، عارضاً حججه النصية من قرآن وحديث[4]، ساعياً إلى الإقناع بذلك. وأتى بعد ذلك على «ذكر الأخبار التي رويت في الحضّ على العلم بتفسير القرآن ومن كان يفسره من الصحابة»[5]، و«ذكر بعض الأخبار التي غلط في تأويلها منكرو القول في تأويل القرآن»[6]، وختم فيما تعلق بالتفسير بـ«ذكر الأخبار عن بعض السلف فيمن كان من قدماء المفسرين محموداً علمه بالتفسير ومن كان منهم مذموماً علمه بذلك»[7]، فأقرّ أن «أحقّ المفسرين بإصابة الحقّ، في تأويل القرآن الذي إلى علم تأويله للعباد السبيل، أوضحهم فيما تأوّل وفُسِّر، مما كان تأويله إلى رسول

(1) الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 33.
(2) المرجع نفسه، ص 33.
(3) المرجع نفسه، ص 34.
(4) ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف، الآية 33)، أما الأحاديث هي: «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» و«من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ».
(5) المرجع نفسه، ص 35 وما يليها.
(6) المرجع نفسه، ص 37 وما يليها.
(7) المرجع نفسه، ص 40 وما يليها.

الله صلى الله عليه وسلم دون سائر أمته، من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابتة عنه، إما من وجه النقل المستفيض، وإما من وجه نقل العدول الأثبات، فيما لم يكن فيه عنه النقل المستفيض، أو من وجه الدلالة المنصوبة على صحته، وأوضحهم برهاناً فيما ترجم وبيّن من ذلك، مما كان مدركاً علمه من جهة اللسان، إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، أو من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائناً من ذلك المتأوّل والمفسر، بعد أن لا يكون خارجاً تأويله وتفسيره ما تأول وفسر، من ذلك عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة والخلف والتابعين، وعلماء الأمة»[1]. إذن، الطبري بطرقه هذه المسائل، ومحاولة الإلمام بكل الأبعاد ذات الصلة بالتفسير، إنما ثبت أسس منهج انبنى على الاحتكام إلى المأثور عن النبي، وقد علل ذلك بأسلوب حجاجي أبان عن عميق وعي بالتفسير بوصفه مشروعاً معرفياً خطِراً، وجب على منجزه النظر فيه بعين ثاقبة. فهل استطاع الطبري الالتزام بمنهجه الذي ضبط على امتداد متنه؟

يلمح متصفح تفسير **جامع البيان** بجلاء مدى التزام الطبري بمنهجه الذي رسمه في عتبته، حيث أكثر من إيراد الأحاديث والآراء على تنوعها، فردد صيغاً تركيبية دالة مثل «قال أبو جعفر» و«ذكر من قال ذلك» و«قال آخرون في ذلك» أو «ذهب جماعة» و«ذهب فريق آخر إلى القول»، ثم انتهي إلى القول «وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال. . .»، إضافة إلى أنه لم يغفل ذكر القراءات أو أسباب النزول، حريصاً في ذلك على التقيد بما أثِر عن الرسول،

---

(1) الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 41.

وعلى التدقيق والإلمام بما هو متاح له. ولعلّ ما يفسر انعطاف الطبري إلى الوراء، أو ارتحاله إلى الماضي والحلول في الظرفية التاريخية الثقافية لنزول الوحي، بتمثلها انطلاقاً من المأثور، انفتاحه أكثر من غيره «على الممكن التاريخي»[1]، حتى إنه ليجوز القول إن الطبري كان يعي أن النظر في القرآن ومحاولة تفسيره بمعزل عن المأثور عن صاحب الرسالة النبي محمد (ﷺ)، هو ضرب من ضروب اجتثاثه من بيئته الثقافية التي نشأ فيها، باعتبار أن القرآن إنما هو نصّ تأثّر بواقع عصره وأثّر فيه.

ولا ينفي هذا التجويز كون الطبري كان منشداً إلى عصره، بل كان تفسيره اعتباراً لمشاغله المعرفية والمذهبية لحظة بنائه[2]، وقد كان في كل ذلك واعياً بما يكتب، إذ التزم الحدود التي سطرها في عتبته على مستوى المنهج[3]. فهل تقيّد ابن عاشور، منهجياً، في متن تحريره، بما صرّح به في عتبته؟

لم يخرج ابن عاشور في صياغة عتبته من طريقة الطبري في تحديد أهدافه مسبقاً، إذ أعلن، منذ البدء، عن منطق المنهج الذي سيتبعه في تأويله بقوله: «أقدمت على هذا المهم إقدام الشجاع، على

(1) حافظ قويعة، «محرج القرآن في جامع البيان» ضمن «أبو جعفر محمد بن جرير الطبري» **وقائع ندوة قسم العربية للسنة الجامعية 2003-2004**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، ص 99.

(2) بسام الجمل، «تفسير الطبري بين الشفوي والمكتوب» ضمن «أبو جعفر محمد بن جرير الطبري» **وقائع ندوة قسم العربية للسنة الجامعية 2003-2004**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، ص 59.

(3) محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ج 1، ط 2، دار الكتب الحديثة، 1396هـ/ 1976م، ص 205 وما يليها.

وادي السباع، متوسطاً في معترك أنظار الناظرين، وزائراً بين ضباح الزائرين، فجعلت حقاً علي أن أُبدي في تفسير القرآن نُكَتاً لم أرَ من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد، تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد. ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر آخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضُر كثير، وهنالك حالة أخرى ينجبر بها الجناح الكسير، وهي أن نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده، عالماً بأن غمض فضلهم كفران، وجحد مزايا سلفها ليس من خصال الأمة...»[1].

ويحيل قوله هذا، قبل ولوج متن التفسير، على أنه قد قام بتجاوز الإرث التفسيري السابق له دون أن يلغيه، أي أنه سيكشف عن تلك الزوايا التي غفل عنها سابقوه، وقد تمثلت، بحسب رأيه، في دقائق البلاغة ووجوه الإعجاز وتحقيق معاني بعض المفردات[2].

ثم تدرج، بعد ذلك، في مقدمته الأولى إلى تحديد مفهوم التفسير، لغة واصطلاحاً، وخصائصه والعلوم المنبثقة عنه، وذكر بعض أعلام التفسير مبدياً رأيه فيهم، وعرض أهم التفاسير ومرجعياتها مع ما تميزت به من سمات كنقل الإسرائيليات[3]. وتحدث في مقدمته الثانية عن استمداد علم التفسير ومشروعيته، إذ من الضروري، بحسب

---

(1) محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، سبق ذكره، ص 7.

(2) المرجع نفسه، ص 8.

(3) المرجع نفسه، ص 10-16.

رأيه، أن يستنير المفسر بما يمكن أن يوضح له المعنى[1]. إلا أنه في هذا الإطار لم يأتِ بجديد، بل حاكى ما أنجزه الطبري عندما عرض مرجعياته[2]. وتبرز إضافته في تنظيمه ما أسسه مفسرون سبقوه زمنياً بصياغة جديدة، مستفيداً في ذلك من تراكم المعارف ذات الصلة بحقل التفسير كعلم البيان والإعجاز، مستنجداً ببعضها لتوضيح مغزاه[3]. وعمل في هذا الإطار على إبراز وظيفة المرجعيات التي استند إليها المفسرون، مميزاً بينها؛ فاعتبر أن القراءة ليست تفسيراً، إنما هي شاهد لغوي يُحتاج إليها لترجيح معنى على آخر[4]، وأخبار العرب «يستعان بها على فهم ما أوجزه القرآن في سوقها...»[5]، ويقرّ بعد ذلك أن «علم الأصول (أصول الفقه) من جملة العلوم التي تتعلق بالقرآن وبأحكامه، فلا جرم أن يكون مادة للتفسير»[6]، بانياً آراءه على نتائج جهود سابقيه كالغزالي وعبد الحكيم والألوسي والتفتزاني والجرجاني، داحضاً أخرى، مثل آراء السيوطي. لكن هل إعادة ابن عاشور تنظيم الآراء وتدقيقها وتهذيبها وتوضيحها تعتبر جديداً في معاني القرآن، أم إنها مجرد آليات تبرير لاستمداد مادة التفسير القديمة؟

---

(1) محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، سبق ذكره، ص 28 وما يليها.
(2) الطبري، **جامع البيان**، ج 1، سبق ذكره، ص 32-40.
(3) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، سبق ذكره، ص 19-26.
(4) المرجع نفسه، ص 25.
(5) المرجع نفسه، ص 25.
(6) المرجع نفسه، ص 26.

ناقش ابن عاشور في مقدمته الثالثة مفاهيم ذات صلة بجوهر التفسير، مثل «التفسير بالمأثور» وبـ«الرأي»، مصححاً إياها، وسعى في هذه المقدمة إلى إزاحة الغموض المكتنف هاتين المقولتين، فبسط علل القدامى في التقيد بالمأثور والإحجام عن القول في تفسير القرآن بالرأي[1]، راداً عليها بمنطق حجاجي يستند إلى حجج نابعة من طبيعة النصّ القرآني والتفسير على حدّ السواء: «أراني كما حسبت أثبت ذلك وأبيحه، وهل اتسعت التفاسير وتفننت مستنبطات معاني القرآن إلا بما رزقه الذين أوتوا العلم من فهم في كتاب الله. وهل يتحقق قول علمائنا «إن القرآن لا تنقضي عجائبه» إلا بازدياد المعاني باتساع التفسير؟ ولولا ذلك لكان تفسير القرآن مختصراً في ورقات قليلة. وقد قالت عائشة: «ما كان رسول الله يفسر من كتاب الله إلا آيات معدودات علمه جبريل إياهن» (. . .) ثم لو كان التفسير مقصوراً على بيان معاني مفردات القرآن من جهة العربية لكان التفسير نزراً، ونحن نشاهد كثرة أقوال السلف من الصحابة، فمن يليهم في تفسير آيات القرآن وما أكثر ذلك الاستنباط برأيهم وعلمهم. قال الغزالي والقرطبي: لا يصحّ أن يكون كل ما قاله الصحابة في التفسير مسموعاً من النبي صلى الله عليه وسلم لوجهين: أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت عنه من التفسير إلا تفسير آيات قليلة، وهي ما تقدم عن عائشة؛ الثاني أنهم اختلفوا في التفسير على وجوه مختلفة لا يمكن الجمع بينها، وسماع جميعها من رسول الله محال، ولو كان بعضها مسموعاً لترك الآخر؛ أي لو كان بعضها مسموعاً لقال قائله:

---

(1) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 1، سبق ذكره، ص 28.

إنه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع إليه من خالفه، فتبيّن على القطع أن كل مفسر قال في معنى الآية بما ظهر له باستنباطه»[1]، ولم يقتصر على إيراد هذه الحجة فحسب، بل سرد حججاً أخرى انتمت إلى أزمان مختلفة، وشخصيات متعددة الاختصاصات فيما يصطلح عليه بالعلوم الإسلامية[2].

ثم عمد ابن عاشور إلى تعليل التحذير من التفسير بالرأي، بتوضيح معناه وتدقيقه، فإذا التحذير من التفسير بالرأي راجع إلى أحد خمسة وجوه، تتلخص في أن المراد بالرأي إنما هو تفسير الآية انطلاقاً من انطباع دون سند، وعدم الإحاطة بالآية في شتّى أبعادها، والتعصب لمذهب أو نحلة، والاقتصار على ما يقتضيه اللفظ، والحيطة في التدبر والتأويل، ونبذ التسرع إلى ذلك[3].

كما عمد إلى محاجة القائلين باعتماد المأثور لتفسير القرآن، وأقرّ أنهم «لم يضبطوا المأثور عمن يُؤثر»[4]، وذلك من زاويتين: **الأولى** أنه إذا أريد بالمأثور ما رُوي عن النبي (ص) من تفسير بعض الآيات «فقد ضيقوا سعة معاني القرآن وينابيع ما يستنبط من علومه، وناقضوا أنفسهم فيما دونوه من التفاسير، وغلّطوا سلفهم فيما تأولوه. . .»[5]؛ **الثانية** أنه إذا كان المراد بالمأثور ما رُوي عن النبي وعن الصحابة بخاصة، فإن ذلك من باب التضييق باعتبار أن «أكثر الصحابة لا يُؤثر

---

(1) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، سبق ذكره، ص 28-29.
(2) المرجع نفسه، ص 29-30.
(3) المرجع نفسه، ص 30-31.
(4) المرجع نفسه، ص 32.
(5) المرجع نفسه، ص 32.

عنهم في التفسير إلا شيء قليل. . .»[1].

لكن ألا يمكن أن نعتبر ما قدّمه ابن عاشور من تبرير لاستمداد علم التفسير من إرث السلف، في مقدمته الثانية، من ناحية أولى، وما بسطه من توضيح التفسير بالرأي وتشريعه، في مقدمته الثالثة، من ناحية ثانية، إنما هو تبرير منه خفي لما قام به في تفسيره من اعتماد المدونة التفسيرية القديمة على اختلاف مذاهب أصحابها ومرجعياتهم؟

يبدو أن ابن عاشور - انطلاقاً من هذه المقدمة الثالثة - كانت درايته بمناهج التفسير واسعة، وكانت معرفته بها دقيقة[2]، ويبدو أيضاً، انطلاقاً من طريقة نقده، أنه سيكمل ما ارتآه نقصاً، أو بلغة أخرى، سيقدم، في تفسيره، رؤية جديدة تنبني على المعنى الوليد المساير لتطور العصر والمعرفة والأسس العلمية والمتقبّل[3]، وحدد مهمة المفسر في مقدمته الرابعة «فيما يحق أن يكون من غرض المفسر»، بقوله: «فغرض المفسر بيان ما يصل إليه، أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتمّ بيان يحتمله المعنى، ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً. . .»[4]، وتتمثل هذه المقاصد

---

(1) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، سبق ذكره، ص 32.

(2) لقد تحدث أيضاً عن مناهج تفسير أخرى كالتفسير الشيعي والتفسير الصوفي، وبين المزالق التي سقط فيها أصحابها. المرجع نفسه، ج 1، ص 32-33.

(3) كمال عمران، «المعنى الوريث والمعنى الوليد في تفسير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: دراسة نماذج»، ضمن «في المعنى وتشكله»، **أعمال الندوة الملتئمة بكلية الآداب منوبة، تشرين الثاني/ نوفمبر 1999**، ج 2، منشورات كلية الآداب منوبة، 2003، ص 627.

(4) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، سبق ذكره، ص 41.

في ثمان أمور، هي «إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح»، و«تهذيب الأخلاق»، و«التشريع، وهو الأحكام خاصة وعامة»، و«سياسة الأمة»، و«القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم»، و«التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين»، و«الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول»[1]، أفصحت عنها الآيات القرآنية متعددة الأبعاد، والشاملة حياة الإنسان على تنوعها في ماضيه وحاضره ومستقبله، وعلاقته بربه.

ويؤكد ابن عاشور هذا التمشي في مقدمته التاسعة، «في أن المعاني التي تتحملها جُمَلُ القرآن تُعتبر مراده بها»[2]؛ فالآية الواحدة حمّالة معانٍ، ولا يستطيع أي مفسر أن يلمّ بها إلماماً كاملاً. ومن هنا، إن إغفاله بعض ما توصل إليه السلف من معانٍ لا يجب اعتباره إلغاء له[3]. لكن ماذا أضاف ابن عاشور على مستوى وظيفة المفسر وعلى مستوى تعدد المعاني في الآية الواحدة؟ هل التزم حقاً في أن آيات القرآن حمّالة معانٍ؟

إن ما أسنده ابن عاشور للمفسر من وظائف ليس بالأمر الجديد، وليس من الإبداع في شيء، إذ منذ الطبري، كان المفسر، على تنوع مرجعياته وانتمائه المذهبي، يضطلع في صلب تفسيره بوظائف عدة، فيخوض في مسائل تنتمي إلى حقول متنوعة من لغوية وبلاغية وتاريخية واجتماعية وأخلاقية وفلسفية وسياسية ودينية... متأثراً في ذلك بواقعه، كما كان يطرح احتمالات متعددة تتبادر إلى ذهنه تحت

---

(1) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، سبق ذكره، ص 40-41.
(2) المرجع نفسه، ص 93.
(3) المرجع نفسه، ص 100.

تأثير ظروف ثقافية متنوعة، ويناقشها، والأمثلة على ذلك في المدونة التفسيرية الإسلامية كثيرة، فلم يضف ابن عاشور جديداً ذا صلة بعصره وثقافته في هذا المستوى. أعاد ابن عاشور، تقريباً، ما أنجزه الطبري في عتبته مستفيداً من المنجز التفسيري بصفة عامة. فهل استطاع أن يواكب ثقافة عصره بتقويض الموروث والخروج من سلطته، أم إنه ظلّ حبيسه وإن حاول؟

لا شكّ في أن تفسير **التحرير والتنوير** لابن عاشور يمثل «موسوعة ثمينة بالغة الثراء تمثل فيها صاحبها كل ما جاء في كتب التفسير القرآني وكتب العلوم الإسلامية التقليدية تمثلاً أصبح اليوم من العسير توفره (. . .) وهو في نهاية التحليل تفسير يقوم شاهداً على ظاهرة بارزة للعيان في الفكر العربي الحديث، ألا وهي تواجد عقلية تقليدية هي وريثة أمينة لعقلية السلف وبعيدة عن مشاغل العصر الحقيقية»[1]، فلم يحقق ابن عاشور ما ضبطه في عتبته؛ فمتصفح متن تفسيره لا يجد فيه إلا انعطافاً سحرياً إلى مدونة التفاسير، تجسد في إحالات صريحة وضمنية على كثير من المفسرين مبثوثة في كل السُوَر، مثل الإحالة على تفسير الطبري وتفسير ابن عطية وتفسير الفخر الرازي وتفسير الزمخشري. . .[2]، والإحالة على بلاغيين مثل سعد الدين التفتزاني والسيد الجرجاني أو القاضي أبي بكر الباقلاني،

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ط 1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990، ص 85؛ احميدة النيفر، **الإنسان والقرآن وجهًا لوجه؟**، نشر الفنك، الدار البيضاء - المغرب، 1997، ص 36.

(2) كمال عمران، «المعنى الوريث والمعنى الوليد في تفسير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: دراسة نماذج»، سبق ذكره، ص 630-633.

ونحاة. . . ولعلّ الصيغ الغالبة على نصه هي «قال فلان» و«أظهر عندي ما قالوه» و«الأظهر»، و«هو نظير ما قاله» و«قد قيل» و«عن ابن عباس» و«قد اختلف علماء الأمة»، وهو ما يدل على أن الاعتماد على العقل السلفي كان من الثوابت الأساسية والطاغية على «تفسير التحرير».

ويتضح هذا التمشي أكثر إذا ما نظرنا في أمثلة من تفسيره، من ذلك تفسيره سورة البقرة 2/ 8: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾، حيث سرد آراء عبد الله بن عباس في عدد المنافقين على عهد رسول الله (ﷺ)[1]، ثم ناقش أحداثاً تاريخية تتعلق بكتابة الوحي وإسلام عبد الله بن سعد بن أبي سرح[2]، ثم ذكر اختلاف علماء الأمة في ماهية الإيمان، معدداً آراءهم في ذلك، مثل قول مالك بن أنس، وقول أبي حنيفة، وقول جمهور السلف من الصحابة والتابعين، وقول الفِرق الكلامية الخوارج والمعتزلة. ولا يمرّ ابن عاشور دون ذكر كل التفاصيل المرتبطة بهذه الآراء، مثل نسبة قول أبي حنيفة إلى جمهور الفقهاء والمحدثين والمتكلّمين بحسب النووي، أو إلى الأشعري وبشر المريسي بحسب الفخر، أو إلى محققي الأشاعرة وقد مال إلى ذلك ابن العربي، أو ذكر ما تعلق بها من حجج السلف وبراهينهم[3]، ثم يأتي بعد ذلك بالكلمة الفصل[4] على طريقة الطبري المتمثلة أساساً في عرض كل الآراء على

(1) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، سبق ذكره، ص 264.
(2) المرجع نفسه، ص 265.
(3) المرجع نفسه، ص 267.
(4) المرجع نفسه، ص 270-271.

تناقضها، ثم التصريح بالقول الفصل. ولئن كان رأي الطبري لا يخلو من جرأة في الجهر برأيه في تفسير الآية ومخالفة الآخرين، فإن ابن عاشور لم يستطع القطع إبستيمياً مع الموروث، بل عاد ليحيّنه مستدلاً به داعماً به ما ذهب إليه، وإن صرّح بالخروج عنه: «وأنا أقول كلمة أربأ بها عن الانحياز إلى نصرة، وهي أن اختلاف المسلمين في أول خطوات مسيرهم وأول موقف من مواقف أنظارهم وقد مضت عليه الأيام بعد الأيام وتعاقبت الأقوام بعد الأقوام يعدّ نقصاً علمياً لا ينبغي البقاء عليه (. . .) فالأعمال إذن لها المرتبة الثانية بعد الإيمان والإسلام لأنها مكملة المقصد لا ينازع في هذين - أعني كونها في الدرجة الثانية وكونها مقصودة - إلا مكابر. وما يؤيد هذا أكمل تأييد ما ورد في **الصحاح** في حديث معاذ بن جبل أن النبي (ﷺ). . .»[1]. إذن مثّل قول ابن عاشور امتداداً للموروث، ولم يضف المعنى الوليد[2].

ثم انظر، كذلك، تأويله البقرة 2/ 9: ﴿يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ﴾، حيث سرد تاريخية تطور معنى الفعل «يخادعون»، بذكر ما دأب عليه العرب، ثم ما اختزن في الذاكرة من أمثال وأحاديث، ثم يأتي بعد ذلك إلى تأوله معجمياً وبما أُثِر من أخبار عن رسول الله (ﷺ)، ثم فسر بعد ذلك الآية بآية أخرى[3]، معتبراً ذلك المعنى الأول، ثم سرد المعنى الثاني نقلاً عن

---

(1) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، سبق ذكره، ص 270-273.

(2) كمال عمران، كمال، «المعنى الوريث والمعنى الوليد في تفسير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: دراسة نماذج»، ج 2، سبق ذكره، ص 647.

(3) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**،ج 1، سبق ذكره، ص 275-276.

صاحب **الكشاف**، والمعنى الثالث عن ابن عطية وأيده بقراءة «ابن عامر ومن معه»[1]، ثم أورد بعد ذلك قراءتين مختلفتين: «وقوله «وما يخادعون» قرأه نافع وابن كثير وأبو عمرو وخلف يخادعون بألف بعد الخاء وقرأه ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وأبو جعفر ويعقوب «يخدعون» بفتح التحتية وسكون الخاء»[2]، دون أن يدلي برأيه، فمثّلت قراءته مجرد جمع لم يرتقِ إلى التجاوز. والالتفات إلى الوراء لاغتراف المعنى والالتزام بثباته حاصل لا محالة. ومن هنا، إن ما ادّعاه من رفض لأحادية الفهم والقراءة يختفي «ليعود المنهج التراثي فيستحوذ على طاقات المفسر وملكاته المتحررة (. . .) وبذلك تنغلق دائرة القراءة على الماضي»[3].

خاتمــة

شكلت العتبة في التفاسير بصفة عامة، وفي تفسير الطبري **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، وتفسير **التحرير والتنوير** لابن عاشور، أُساً مهماً في رسم المنهج والأهداف، شكلت سنّة ثقافية تشدّ انتباه القارئ وتفصح عن محتوى المتن. وما يمكن أن نستنتجه انطلاقاً مما تقدم من تحليل أن الطبري كان واعياً بقيمة هذه الآلية البنائية في توجيه أفق القارئ؛ فكان وفياً لما رسمه متقيداً به، حيث اعتمد ما اختزنته الذاكرة الشفهية من المأثور عن النبي (ﷺ) والصحابة والتابعين. . . مع إبدائه رأيه، والالتجاء إلى كل ما من شأنه أن يقرب له المعنى من

---

(1) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1، سبق ذكره، ص 276.

(2) المرجع نفسه، ص 276.

(3) احميدة النيفر، **الإنسان والقرآن وجهاً لوجه؟**، سبق ذكره، ص 36-37.

قراءات أو غيرها، مراعياً ثقافة عصره على تنوعها، في حين بقي ابن عاشور في مؤلفه تفسير التحرير والتنوير منشدّاً انشداداً يكاد يكون كلياً إلى إرث السلف، فيما ارتبط بتقديم كتابه في عتبته، فأعاد في «مقدماته» ما أسسه الطبري والقرطبي وابن كثير وآخرون بصياغة جديدة، حيث أعلن عن أهدافه ومنهجه منذ البدء، مدّعياً أنه سيتجاوز ما أسسه السلف بالتهذيب دون الإلغاء.

لكن فشل ابن عاشور في تفسير التحرير والتنوير في تحقيق قطيعة إبستيمولوجية على مستوى عتبته في علاقتها بعتبة الطبري، حيث لم تتطور إلا فيما ارتبط بالشكل بإخراج مضمون عتبة الطبري بصياغة جديدة تجلّت في تقسيم محاورها وعنونتها والإطناب في تفصيلها.

أما على مستوى متنه في علاقته بمتون التفاسير القديمة، فقد جذّر محتواها ودققه تنظيماً وتوضيحاً وتثبيتاً. وبقي يدور داخل أطرها، ولم يتجرّأ على تقويضها تقويضاً بناء. ومن ثم لم تحصل الإضافة المرجوة التي تمليها ثقافة عصره ببناها المعرفية الحداثية، ولم يراعِ الشيخ طبيعة النصّ القرآني بما هو نصّ حيّ على الدوام، يلائم أية ظرفية تاريخية.

أما على مستوى علاقة عتبة تفسير التحرير والتنوير بمتنه، فلم يحقق ابن عاشور، وبحسب البحوث التي تناولته بالبحث، ما أعلن عنه في مقدماته من تهذيب وتجاوز، ولم يحصل التكامل. ويبقى هذا الجانب من هذه المداخلة الضيقة في حاجة أكيدة إلى التعمق.

ونخلص مما تقدم إلى أن عتبة تفسير الطبري شكلت مثالاً

مرجعياً أثّر في عتبات التفاسير اللاحقة. ويمثل تفسير ابن عاشور خير دليل على ذلك، وهو ما يُجيز لنا القول إن تغير آليات المعرفة واتّساع الثقافة وثراءها، لم يكن لهما عظيم أثر في تغير بناء العتبة وأهدافها فيما ارتبط بعتبات النصوص التفسيرية.

الشفوي والمكتوب في خطاب التفسير: «جامع البيان» للطبري أنموذجاً

بسام الجمل

باحث تونسي

مقدمة:

إن البحث في موضوع مصادر التأليف عند الطبري (تـ 310هـ/ 922م) بين الشفوي والمكتوب متعلق بإشكالية المرجع في الثقافة العربية الإسلامية قديماً، وهو بحث نروم منه التعرف إلى المواد المؤسسة للتفسير القرآني وطرق استثمارها فيه، فضلاً عن رصد أهم مواقف المؤلف مما اطّلع عليه من مصادر اطلاعاً مباشراً أو غير مباشر.

والذي أغرانا بالبحث في هذه القضية دواعٍ عديدة، أهمها:

أولاً: أن جامع البيان يمثل نقطة مهمة في تاريخ التفسير القرآني، باعتباره أول تفسير كامل مدوّن وصلنا. ومن ثم، هو يلخّص جهوداً تفسيرية سابقة عليه، امتدت على ما يربو قرنين من الزمان.

ثانياً: يعدّ الطبري أول من نظّم مختلف مراحل التفسير في ضوء ما توفر لديه من مادة تفسيرية غزيرة، وهو اختيار منه أصبح بعده سنّة متبعة عند غيره من المفسرين.

وثالثاً: يُعتبر الطبري كذلك شاهداً على مرحلة تاريخية في الثقافة الإسلامية تجاورت فيه - على مستوى التأليف - المصادر الشفوية والمكتوبة، وهو تجاور بقي ينوس بين التحاور حيناً والتنازع حيناً آخر.

وبناء على ما تقدم، سنسعى في هذه المداخلة إلى الإجابة على الأسئلة التالية:

■ ما هي المعايير الصريحة والضمنية التي عوّل عليها الطبري في اختيار مصادر في التأليف معيّنة واستبعاد غيرها في وضع تفسيره؟

■ ما هي الأشكال المرجعية التي تقلبت فيها مصادر الطبري، حتى استقرت على هيئة معينة في **جامع البيان**؟

■ ما هي النتائج المنهجية والمعرفية المترتبة على تحويل مصادر التأليف من المشافهة إلى التدوين في علم إسلامي بعينه؟

■ إلى أي حدّ كان الطبري ذا حسّ نقدي، وهو يؤسس تفسيره على مصادر شتّى في الكتابة؟

وحتى نتمكن من الإجابة على هذه الأسئلة، رأينا بناء عملنا على قسمين أساسيين، هما:

● مصادر التفسير الشفوية والمكتوبة.

● في تعامل الطبري مع مصادر التفسير.

1. المصادر الشفوية: أقوال الصحابة والتابعين أنموذجاً

من المعلوم أن الطور الأول من تاريخ الثقافة الإسلامية هو طور المشافهة في نقل المعارف والعلوم. ومن ثم كانت الذاكرة آلة أساسية

يعوّل عليها في تعهد المعرفة بالاستمرار وصيانتها من الضياع والاندثار.

وفي هذا السياق الثقافي، راجت منذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري آراء في التفسير القرآني منسوبة إلى عدد من الصحابة والتابعين. ويبدو أن مجمل هذه الآراء تميزت بخصائص، أهمها:

أولاً: إنها لم تصدر عن أصحابها وفق خطة منهجية أو تصور معرفي منظم، يرومان بناء علم إسلامي هو علم التفسير.

ثانياً: إنها لم تفسر آيات المصحف كلها. ولذلك مهما نُسِب إلى ابن عباس (تـ 68هـ/ 687م) مثلاً من أقوال في التفسير، فإنها لم تأتِ على جميع الآيات.

ثالثاً: إنها بقيت تتداول مشافهة إلى آخر القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث إن لم نقل بعده، وذلك لاعتبارات عديدة، منها أن حركة التدوين لم تبدأ إلا في منتصف القرن الثاني الهجري، ومنها ندرة الورق وقتئذ وغلاء ثمن البردي. ومن البديهي أن تكون هذه الآراء عرضة لمختلف ضروب التحول في بناها ومضامينها.

يساعدنا الوعي بهذه الخصائص الثلاث دون شكّ على تفحص أقوال بعض الصحابة والتابعين في التفسير بالشكل الذي استقرت عليه في تفسير الطبري. ونقتصر في هذا المستوى من العمل على دراسة أنموذج من دور الصحابة في التفسير، ونعني به إسهام ابن عباس من ناحية، فضلاً عن تتبع حضور عدد من التابعين في مختلف مراحل التفسير القرآني من ناحية أخرى.

واستقر رأينا على دراسة هذه العينات من المصادر الشفوية في تفسير الطبري ضمن المحاور التالية:

- تفحص أسانيد تفسير الطبري.
- الإسناد والمرجع أو تحويل الشفوي إلى مكتوب.
- رواسب الشفوي في المكتوب.

●- تفحص الأسانيد

بنى الطبري تفسيره على تقنية الإسناد، وهي تقنية مستمدة أساساً من أدبيات الحديث النبوي. وقد قام المستشرق الألماني هاريبار هورست (H. Horst) منذ منتصف القرن العشرين بإحصاء أسانيد **جامع البيان**، وانتهى إلى أن عددها بلغ 13060 سلسلة إسناد مختلفة الحلقات، ظهرت في 35400 موضع[1]. ولا أشك في أن هذا العدد الكبير من الأسانيد من الدواعي التي ضخمت حجم تفسير الطبري.

والناظر في الأسانيد المتعلقة بآراء ابن عباس والتابعين في التفسير، يلاحظ أن الأغلبية المطلقة منها تبدأ بعبارتي «حدّثنا» أو «حدّثني»[2]. ومن الواضح أن الطبري ميّز بينهما على أساس المقام

---

(1) نشرت هذه الدراسة بالألمانية سنة 1951. وعززها المؤلف بدراسة ثانية صدرت في **مجلة الجمعية الشرقية الألمانية** (ZDMG) سنة 1953. راجع:
Claude Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabari*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1990, p. 21.

(2) ننبّه إلى أن عدداً من أسانيد الطبري، مما لها تعلق بالمصادر الشفوية المختارة في بحثنا، يبدأ بعبارة «حُدِّثْتُ» من قبيل الإسناد المتصل بقول الضحّاك بن مزاحم (تـ 105هـ/ 723م) في تفسير الآية 184 من سورة البقرة 2. انظر: **جامع البيان**، ج 2، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص 140 (خبر رقم: 2758). وانظر أمثلة أخرى في المصدر نفسه، ج 1، ص 133 (خبر رقم: 271)؛ ج 10، ص 140 (خبر رقم: 27 768).
ولاحظنا في مواطن قليلة من **جامع البيان** أن الحلقات الأخيرة في بعض =

الذي تلقى فيه المفسر هذه الأقوال[1]، فحينما يتلقّى المفسر بمفرده رواية الشيخ، يستعمل عبارة «حدّثني»، ولما يكون المفسر، لحظة تلقي الرواية، في مجلس مع جماعة من السامعين، فإنه يجري في الإسناد عبارة «حدّثنا».

ولا شكّ في أن مفهوم «التحديث» المتواتر في **جامع البيان** معبّر عن طريقة من طرق التحمل[2] في نقل الأحاديث والأخبار والأقوال، هي السماع. وإذا كان السماع من لفظ الشيخ حاصلاً من إحدى طريقتين: الإملاء أو التحديث، فإنه يتعذر علينا، مبدئياً، الجزم بأن الطبري عوّل على أحدهما في تلقي مادة التفسير، أو إنه مال إليهما معاً. ولكن ما نستطيع إثباته، ههنا، هو التعرف إلى شيوخه الذين أخذ

= الأسانيد غير معروفة، ربما بسبب الخرم الذي أصاب النسخ المخطوطة من التفسير. من ذلك أن الإسناد المبين لقول سعيد بن جبير (تـ 95هـ/ 713م) في الآية 60 من سورة التوبة 9 يبدأ بما يلي: . . . قال: حدّثنا أبي عن سفيان عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير قال: . . .، المصدر نفسه، ج 6، ص 404 (خبر رقم: 16 910). راجع شواهد أخرى في الجزء نفسه، ص 233.

(1) ما يدل على هذا التمييز حرص الطبري على سوق بعض أسانيده بالصيغة التالية: حدّثنا ابن المثنى وابن وكيع - قال ابن المثنى: حدّثني أبو معاوية. وقال ابن وكيع: حدّثنا أبو معاوية - قال: حدّثنا الشيباني. . .، ج 6، ص 173 (خبر رقم: 15 671).

(2) المقصود بطرق التحمل هو الطرائق المختلفة التي يتم بها الاتصال بين الراوي والخبر المروي (. . .) أي كيفية سماع الحديث أو تلقيه وصفة ضبطه، محمد القاضي، **الخبر في الأدب العربي**، ط 1، منشورات كلية الآداب بمنوبة ودار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص 230-231.

عنهم أقوال ابن عباس والتابعين في التفسير[1]. ونكتفي بالشواهد التالية للدلالة على هذا الأخذ، مبتدئين بابن عباس ومنتهين بالتابعين:

أقوال ابن عباس			
السورة والآية	موضوع القول	شيوخ الطبري	«جامع البيان»
الأعراف 7/155	قصص قرآني (قصة موسى)	سفيان بن وكيع بن الجراح (تـ 247هـ/ 861م)	ج: VI، ص 75 (خبر رقم: 15 173)
الأعراف 7/164	تأويل قرآني	محمد بن المثنى (تـ 252هـ/ 866م)	ج: VI، ص 95 (خبر رقم: 15 280)
الأنفال 8/67	سبب نزول	المثنى بن إبراهيم (تـ ؟هـ/ ؟م)	ج: VI، ص 286 (خبر رقم: 16 300)
هود 11/46	تأويل قرآني	أبو كريب الهمداني (تـ 247هـ/ 861م)	ج: VII، ص 51 (خبر رقم: 18 244)
الكهف 18/9	قصص قرآني (أصحاب الكهف)	ابن حميد الرازي (تـ 248هـ/ 862م)	ج: V3، ص 181 (خبر رقم: 22 902)
الزخرف 43/57	علاقة الرسول بقريش	محمد بن سعد (تـ 276هـ/ 889م)	ج: XI، ص 200-201 (خبر رقم: 30 923)

(1) عدد القدامى الشيوخ الذين سمعهم الطبري. انظر مثلاً: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج 2، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص 160، وكذلك شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 14، ط 9، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993، ص 268-269.

أقوال التابعين				
مصدر القول	السورة والآية	موضوع القول	شيوخ الطبري	«جامع البيان»
مجاهد بن جبير (تـ 103هـ/ 721م)	البقرة 2 /196	تأويل قرآني	المثنى بن إبراهيم (تـ ؟هـ/ ؟م)	ج: II، ص 247 (خبر رقم: 3 399)
	فصلت 41 /26	تفسير لغوي	ابن حميد الرازي (تـ 248هـ/ 862م)	ج: XI، ص 104 (خبر رقم: 30 507)
	الروم 30 /41	تأويل قرآني	أبو كريب الهمداني (تـ 247هـ/ 861م)	ج: X، ص 190–191 (خبر رقم: 27 997)
عامر الشعبي (تـ 103هـ/ 721م)	البقرة 2 /90	تأويل واستطراد	ابن حميد الرازي (تـ 248هـ/ 862م)	ج: I، ص 461 (خبر رقم: 1 553)
	التوبة 9 /1-2	تأويل قرآني	سفيان بن وكيع بن الجراح (تـ 247هـ/ 861م)	ج: VI، ص 307 (خبر رقم: 16 390)
	البقرة 2 /226	تفسير لغوي	المثنى بن إبراهيم (تـ ؟هـ/ ؟م)	ج: II، ص 435 (خبر رقم: 4 525)

مصدر القول	السورة والآية	موضوع القول	شيوخ الطبري	«جامع البيان»
عكرمة البربري (تـ 105هـ/ 723م)	البقرة 2/ 184	تأويل قرآني وقول في النسخ	محمد بن بشار (بندار) (تـ 252هـ/ 866م)	ج: II، ص 141 (خبر رقم: 2 761)
	الأحزاب 33/ 4	سبب نزول	سفيان بن وكيع بن الجراح (تـ 247هـ/ 861م)	ج: X، ص 255 (خبر رقم: 28 323)
	الدخان 44/ 24	تفسير لغوي	محمد بن المثنى (تـ 252هـ/ 866م)	ج: XI، ص 235 (خبر رقم: 31 112)
الضحاك بن مزاحم (تـ 105هـ/ 723م)	يونس 10/ 2	تفسير لغوي	سفيان بن وكيع (تـ 247هـ/ 861م)	ج: VI، ص 527 (خبر رقم: 17 544)
	الكهف 18/ 96	تأويل قرآني	«حُدِّثْتُ عن. . .»	ج: V3، ص 286 (خبر رقم: 23 352)
	الأحزاب 33/ 72	قصص قرآني (خروج آدم)	محمد بن بشار (تـ 252هـ/ 866م)	ج: X، ص 339 (خبر رقم: 28 687)

مصدر القول	السورة والآية	موضوع القول	شيوخ الطبري	«جامع البيان»
قتادة السدوسي (تـ 117هـ/ 735م)	البقرة 2/61	تأويل قرآني	بشر بن معاذ العقدي (تـ ؟هـ/ ؟م)	ج: I، ص 353 (خبر رقم: 1 080)
	الأنفال 8/42	مغازي النبي	محمد بن عبد الأعلى (تـ ؟هـ/ ؟م)	ج: VI، ص 256 (خبر رقم: 16 154)
	طه 20/39	تأويل قرآني	الحسن بن يحيى (تـ 263هـ/ 876م)	ج: V3، ص 413 (خبر رقم: 24 119)
إسماعيل السدي (تـ 128هـ/ 745م)	البقرة 2/51	خروج موسى ببني إسرائيل	موسى بن هارون البزار (تـ 294هـ/ 906م)	ج: I، ص 321 (خبر رقم: 920)
	الأنفال 8/1	سبب نزول	محمد بن الحسين الكوفي (تـ 277هـ/ 890م)	ج: VI، ص 175 (خبر رقم: 15 685)

إن المتأمل في هذه الشواهد يقف على أمور مهمة، منها:

● أن المدة الفاصلة بين التلفظ بالأقوال من ابن عباس أو من التابعين من جهة، وتقبل الطبري لها سماعاً من شيوخه من جهة أخرى، تربو على قرنين بالنسبة إلى أقوال ابن عباس، ولا تقلّ عن قرن ونصف بخصوص أقوال التابعين[1]. ولنا أن نسأل ههنا: هل بقيت هذه الأقوال تتداول على هيئتها الأولى الشفوية إلى أن بلغت الطبري، فثبّتها بالتدوين؟ أم غيّر تقلبها في العصور وسفرها في الزمان، بدرجات متفاوتة، أصولها الأولى عن قصد من رواتها أو عن غير قصد؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فمتى دوّنت هذه الأقوال؟ وهل تلقاها شيوخ الطبري ممن رواها لهم من مصادر مكتوبة؟

● إن شيوخ الطبري الواردة أسماؤهم في الحلقات الأخيرة من أسانيد **جامع البيان**، لم يكونوا على الدرجة نفسها من الأهمية، وآية ذلك أننا لاحظنا تواتر أسماء عدد من الشيوخ تواتراً لافتاً للانتباه، وفي مقدمتهم الرباعي التالي[2]:

- محمد بن حميد الرازي (تـ 248هـ/ 862م)
- أبو كريب، محمد بن عبد الأعلى الهمداني (تـ 247هـ/ 861م)
- يونس بن عبد الأعلى (تـ 264هـ/ 877م)

---

(1) تشير كتب التراجم والطبقات إلى أن الطبري سمع جلّ شيوخه حوالي منتصف القرن الثالث الهجري، راجع: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج 18، ط 3، دار الفكر، بيروت، 1980، ص 50-51.

(2) للتعرف أكثر إلى شيوخ الطبري في الحديث والقراءات والتفسير والأخبار عموماً، راجع الفصل الأول من القسم الأول من كتاب كلود جيليو: *Exégèse, langue et théologie*, op. cit., pp. 19-30.

- سفيان بن وكيع بن الجراح (تـ 247هـ/ 861م).

● إن نسبة حضور ابن عباس والتابعين في مختلف مراحل التفسير القرآني مهمة جداً، إذ لم يقتصر دورهم على التفسير اللغوي لمفردات المصحف أو تأويل عدد من آي القرآن، بل تعداهما إلى رواية عدد لا بأس به من أخبار أسباب النزول. وقد توصلنا في بحث لنا سابق[1]، من خلال عمل إحصائي طبّقناه على تفسير الطبري، إلى نتائج في هذا الباب، منها استئثار ابن عباس برواية ثلث أخبار أسباب النزول الواردة في **جامع البيان** البالغ عددها 564 خبراً (مجموع ما رواه غيره من الصحابة من أسباب نزول أقل مما رواه هو بمفرده). وفضلاً عن ذلك، إن جلّ مرويات التابعين لأسباب نزول القرآن قد وصلتنا بدرجة أولى عن طريق الرباعي: قتادة (124 خبراً) ومجاهد (90 خبراً) والسدي (62 خبراً) وعكرمة (53 خبراً).

● لئن أسهم جلّ شيوخ الطبري في نقل أقوال التابعين في التفسير بمختلف وجوهه (تفسير لغوي، أسباب نزول، قراءات، تأويل...)، فإن كل واحد منهم كاد يختص بنقل أقوال بعض التابعين دون غيرهم، من ذلك أن أبا كريب الهمداني نقل إلى الطبري آراء الضحّاك بن مزاحم وقتادة السدوسي في التفسير[2]. وسمع الطبري كذلك من أبي بكر محمد بن عمرو الباهلي (تـ 249هـ/ 863م) أقوال مجاهد بن جبر

(1) أطروحة دكتوراه مرقونة بعنوان: **أسباب النزول علماً من علوم القرآن**، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلية الآداب بمنوبة، السنة الجامعية: 2002-2003، ص 174-178.

(2) انظر: Gilliot, *Exégèse, langue et théologie*, op. cit., p. 24.

في التفسير عبر إسناد تكرر حوالي 700 مرة في **جامع البيان**[1]. أما موسى بن هارون الهمداني، فإنه لا يظهر في تفسير الطبري إلا إذا نهض بنقل أقوال السدي من خلال سلسلة إسناد تكررت 530 مرة[2].

والذي نخرج به أن تتلمذ الطبري على عدد من الشيوخ مكّنه من الاطّلاع على مصادر متنوعة في التفسير، شملت جيلين: جيل الصحابة ممثلاً في ابن عباس وجيل التابعين. وبذلك أثث الطبري تفسيره بهذه المواد الشاملة لمختلف مراحل التفسير ومقدماته المفضية إلى التأويلات التي رآها الطبري مطابقة لمراد الله من تنزيله.

ولعلّ أهم ما ترتب على احتفاء الطبري بتقنية الإسناد في نقل أقوال بعض الصحابة وعدد من التابعين، هو تعدد أشكال إجراء سلاسل الإسناد في **جامع البيان**. وترد تلك الأشكال إلى مبحثين، هما: الإسناد واحداً ومتعدداً من ناحية، وحلقات الإسناد بين الاتصال والانقطاع من ناحية أخرى[3].

إن مرويات ابن عباس في التفسير التي سمعها الطبري قد بلغته، في الغالب، من خلال خمس رواة. ويعني ذلك أن أقوال ابن عباس احتاجت إلى هذا العدد من الرواة، لتقطع حيّزاً زمنياً يقدّر بمئتي سنة تقريباً (أي من سنة 68هـ تاريخ وفاة ابن عباس إلى سنة 270هـ تاريخ إملاء التفسير في بعض الروايات). ونستطيع تقديم عينات من الروايات، كان فيها ابن عباس رأساً لسلاسل إسنادية:

● «حدّثنا محمد بن بشار قال: حدّثنا ابن أبي عدي عن شعبة عن

---

(1) انظر: Gilliot, *Exégèse, langue et théologie*, op. cit., p. 29.

(2) المرجع نفسه، ص 29.

(3) قمنا بهذا العمل في أطروحتنا المذكورة سابقاً. انظر: ص 130-151.

أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال. . .»[1].

● «حدّثني محمد بن سعد قال: حدّثني أبي قال: حدّثني عمي قال: حدّثني أبي عن أبيه عن ابن عباس: . . .»[2].

● «حدّثنا أبو كريب قال: حدّثنا عثمان بن سعيد عن بشر بن عُمَارة عن أبي رَوْق عن الضحّاك عن ابن عباس: . . .»[3].

● «حدّثنا أبو كريب قال: حدّثنا عبيد الله بن موسى عن علي بن صالح عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال: . . .»[4].

● «حدّثني المثنى قال: حدّثنا أبو غسان قال: حدّثنا زهير بن معاوية قال: حدّثنا الأسود بن قيس: حدّثني عمرو بن سفيان قال: سمعت ابن عباس يقول: . . .»[5].

يدرك المتأمل في هذه العينات من الأسانيد أن أغلب أقوال ابن عباس في التفسير قد نقلها، أول من نقلها، جيل التابعين من أمثال سعيد بن جبير والضحّاك ومجاهد وعكرمة. ومن ثم، فإنهم يتحملون - مبدئياً ونظرياً - مسؤولية نقل تلك الأقوال، باعتبارهم يمثلون حلقة وصل أساسية بين جيل الصحابة ممثلاً في ابن عباس، والأجيال التالية لهم.

وينبغي، هنا، إثبات كون هؤلاء التابعين قد سمعوا فعلاً من ابن عباس أقواله في التفسير القرآني، ولذلك نقل لنا الطبري نفسه شهادة

---

(1) **جامع البيان**، ج 3، سبق ذكره، ص 15.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 31.
(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 162.
(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 583.
(5) المصدر نفسه، ج 7، ص 608.

ابن أبي مليكة (تـ 117هـ/ 735م) - على ما فيها من مبالغة وربما من تحريف للحقيقة التاريخية - حينما قال: «رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواحه. فيقول له ابن عباس: اكتب. قال: حتى سأله عن التفسير كله»[1].

وحتى يستقيم هذا الإثبات على الوجه المطلوب، لم يستعمل الطبري الأداة «عن» الرابطة بين ابن عباس ومن روى قوله من باب الإشارة إلى سقوط حلقة أو أكثر من سلسلة الإسناد، بل استعملها من جهة اللقاء بينهما[2].

إن ما أبديناه من ملاحظات في شأن الأسانيد التي بلغتنا بواسطتها أقوال ابن عباس، يؤكد عندنا أنها لم تدوّن لا على عهد ابن عباس ولا على عهد التابعين، وذلك لثلاثة أسباب على الأقل، هي:

- أن تلك الأقوال شاعت في إطار ثقافي شفوي أو غلبت عليه المشافهة.
- أن نشاط التفسير وقتئذٍ لم يرتقِ إلى مرتبة العلم الإسلامي، بل إن اتجاهاً في التفسير أخذ يتبلور على التدريج.
- أن قسماً من أقوال ابن عباس لا يمكن أن يكون قد تفوه به بالرجوع إلى المعطيات التاريخية والثقافية والمعرفية التي تتنزل فيها تلك الأقوال. وقد برهنّا، في عمل سابق، على أن عديد الأخبار في

---

(1) **جامع البيان**، ج 1، سبق ذكره، ص 65.

(2) لا تدل الأداة «عن» بالضرورة على سقوط حلقة إسناد أو أكثر من سلسلة الرواية. من ذلك أن الأداة «عن» الواردة في إسناد الخبر رقم: 21 694 في **جامع البيان**، سبق ذكره، ج 7، ص 607، قد عوضتها في الإسناد نفسه عبارة «سمعت» في الخبر رقم: 21 701، المصدر نفسه، ج 7، ص 608.

أسباب النزول بخاصة، نسبت إلى ابن عباس في وقت متأخر عن العصر الذي عاش فيه[1].

وفي ضوء هذه الاعتبارات، تلحّ علينا الأسئلة التالية: متى دوّنت أقوال ابن عباس؟ هل كان ذلك مع الطبري أم قبله؟ وعلى أي هيئة دوّنت؟ وإلى أي حدّ حافظت على صورتها الأولى الشفوية كما تلفّظ بها ابن عباس، على افتراض أنه تلفّظ بها؟

إن الإجابة الشافية على هذه الأسئلة هي من الصعوبة بمكان نظراً إلى انعدام الوثائق المادية التي يمكن بها المقارنة والمقايسة بين مختلف الروايات من جهة، ونظراً إلى أن شيوع أقوال ابن عباس غطّى طورين ثقافيين متمايزين، هما المشافهة والتدوين من جهة أخرى.

ومهما يكن من أمر، تعامل الطبري مع أقوال ابن عباس في التفسير من باب حقيقتها التاريخية، ومن ثم لم يطعن في صحتها المرجعية، وإن كانت له في تلك الأقوال مواقف من جهة التقويم. ولذلك لا نستغرب أن يورد الطبري لابن عباس القول ونقيضه، سواء في التفسير اللغوي أو في أسباب النزول أو في التأويل القرآني.

وإذا التفتنا إلى أقوال التابعين مصدراً من مصادر تفسير الطبري، احتجنا بدءاً إلى سوق التنبيهات التالية:

● إن أغلب التابعين من الموالي، حتى إن بعضهم اشتهر بولائه قدر اشتهاره باسمه، مثل قول المفسرين وعلماء القرآن: «عكرمة مولى ابن عباس»[2]. وقد عاش الموالي على عهد الدولة الأموية التي انتقضت عليهم.

---

(1) **أسباب النزول علماً من علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 176-178.

(2) انظر: الطبري، **جامع البيان**، ج 3، سبق ذكره، ص 369، ج 5، ص 67.

● كانت للتابعين انتماءات مذهبية متباينة. من ذلك أن عكرمة كان على رأي الخوارج[1]، ورُمِيَ السدي بالتشيّع[2]، وتكلم قتادة في القدر[3] ومال مجاهد إلى مدرسة الرأي في الفقه[4]. أما من الناحية السياسية، فإن سعيداً بن جبير خرج مع عبد الرحمن بن الأشعث (تـ 85هـ/ 704م) على الأمويين، فقتله الحجّاج بن يوسف (تـ 95هـ/ 713م)[5]. وبالمقابل كان عامر الشعبي من ندماء عبد الملك بن مروان الأموي (تـ 86هـ/ 705م)[6]. ولا شكّ في أنه سيكون لهذه الانتماءات والمواقف أثر عميق في تعويل المحدّثين والمفسرين وعلماء القرآن عموماً على بعض التابعين والاحتراز من غيرهم في نقل أقوالهم.

● بدت لنا أحكام علماء الحديث والمؤرخين القدامى في روايات التابعين للحديث وفي نشاطهم التفسيري متضاربة إلى حدّ بعيد. من ذلك أن عكرمة في بعض الأقوال: «ثقة ثبت عالِم بالتفسير لم يثبت تكذيبه ولم تثبت عنده بدعة».[7] وفي المقابل، دلت بعض الأخبار على

---

(1) شمس الدين الداودي، **طبقات المفسرين**، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص 178.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 110.

(3) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، ج 4، دار صادر، بيروت، د.ت، ج 4، ص 85.

(49 فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، تعريب فهمي أبو الفضل، ج 1، ط 1، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971، ص 185.

(5) انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج 3، ط 12، دار العلم للملايين، بيروت، 1997، ص 23.

(6) انظر فصل «الشعبي» بقلم: جينبول (G. H. A. Juynboll) في دائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسية)، ج 9، ص 168.

(7) الداودي، **طبقات المفسرين**، ج 2، سبق ذكره، ص 47.

كذبه، فكان ذلك من الأسباب التي جعلت ابن عبد الله بن عباس يوثقه على باب كنيف[1]. وقِس على ذلك ما قيل في الضحّاك بن مزاحم[2].

وحتى نتعرف بدقة إلى أقوال التابعين في تفسير الطبري، نورد هذه النماذج من الأسانيد كي نقف لاحقاً على ما يمكن أن تعبّر عنه من دلالات:

● «حدّثني المثنى بن إبراهيم قال: حدّثنا أبو حذيفة عن شبل بن عباد عن عبد الله بن أبي نجيح عن مجاهد: . . .»[3].

● «حُدّثْتُ عن الحسين بن الفرج قال: سمعت الفضل بن خالد قال: حدّثنا عبيد بن سليمان عن الضحاك: . . .»[4].

● «حدّثني موسى بن هارون قال: حدّثنا عمرو بن حماد قال: حدّثنا أسباط ابن نصر عن السدي: . . .»[5].

● «حدّثنا بشر بن معاذ العقدي قال: حدّثنا يزيد بن زُريع عن سعيد عن قتادة: . . .»[6].

● «حدّثنا القاسم قال: حدّثنا الحسين قال: حدّثني حجّاج عن ابن جريج عن عكرمة: . . .»[7].

---

(1) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 3، سبق ذكره، ص 265-266.
(2) قارن بين ما يقوله عنه الداودي في **طبقات المفسرين**، ج 1، سبق ذكره، ص 222، وما أورده عنه صاحب «مقدمة كتاب **المباني**»، ضمن كتاب **مقدمتان في علوم القرآن**، تحقيق: أرثر جفري، ط 2، القاهرة، 1972، ص 196.
(3) **جامع البيان**، ج 2، سبق ذكره، ص 247، (خبر رقم: 3399).
(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 189، (خبر رقم: 3 065).
(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 321، (خبر رقم: 920).
(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 165، (خبر رقم: 361).
(7) المصدر نفسه، ج 2، ص 337، (خبر رقم: 4019).

إن هذه الأسانيد وأمثالها في تفسيرها الطبري تكررت مئات المرات، ما يقيم الدليل على أن أقوال التابعين مثّلت مصدراً أساسياً، ومن الدرجة الأولى من مصادر تفسير **جامع البيان**. ولنا أن نفترض الحجم الذي يمكن أن يصبح عليه هذا التفسير لو حذفنا منه أقوال التابعين أسانيداً ومتوناً.

ويبدو أن من الأسباب التي حملت الطبري على إدراج كم هائل من تلك الأقوال، هو تعدد مسالك الرواية الموصلة إليها[1]. من ذلك أن مرويات مجاهد بن جبر في التفسير بلغتنا، أكثر ما بلغتنا، عبر روايات عبد الله بن أبي نجيح (تـ 131هـ/ 748م) وليث بن سعد (تـ 175هـ/ 791م)[2]. أما مرويات عكرمة، فقد وصلتنا أساساً من طريق قتادة وعبد الملك بن جريج (تـ 150هـ/ 767م). ولم يَحُل هذا التعدد في الرواية من أن تصلنا أقوال بعض التابعين من طريق راوٍ أساسي لها. وخير مثال على قولنا نهوض أسباط بن نصر (تـ 170هـ/ 786م) بنقل جلّ أقوال السدي في التفسير، إن لم نقل كلها.

ونعثر في عدد من أسانيد تفسير الطبري على شهادات تدل على أن تلاميذ التابعين أخذوا عنهم أقوالهم في التفسير من طريق السماع. وهذا ما يجلوه قول ابن أبي عذرة (تـ ؟هـ/ ؟م) بعد تفسير قتادة للآية 67 من سورة النحل 16: **«هكذا سمعت قتادة»**[3]، أو قول عبيد بن سليمان (تـ ؟هـ/ ؟م) في سياق تفسير الآية 15 من سورة النساء 4:

---

(1) راجع قول أبي بكر بن مجاهد (تـ 324 هـ/ 935م) في شأن هذه المسالك عند ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج 18، سبق ذكره، ص 64.

(2) انظر: **جامع البيان**، ج 1، سبق ذكره، ص 352-353، ج 2، ص 92، 286.

(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 610.

«**سمعتُ الضحاك ابن مزاحم يقول: . . .**»[1].

تُعزز هذه الشهادات رأينا في أن أقوال التابعين مصدر من مصادر تفسير الطبري لم تدون في الأحوال كلها، وعلى أدنى تقدير، قبل منتصف القرن الثاني الهجري. وستجعل هذه الخاصية مرويات التابعين عرضة لضروب التغير في مضامينها سواء بالزيادة فيها أو النقصان منها من ناحية، وبالتقديم أو التأخير في نظام الوحدات اللغوية المكون لها من ناحية أخرى.

وحتى نعطي لهذه الفكرة المحورية في عملنا بُعداً إجرائياً، نسوق أقوال التابعين، بمختلف صيغها، في تفسيرهم للآية 256 من سورة البقرة 2: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ. . .﴾، وهذا ما يشفّ عنه الجدول التالي:

---

(1) **جامع البيان**، ج 3، سبق ذكره، ص 635.

سعيد بن جبير [تفسير أول] (رواية أبي بشر)	سعيد بن جبير [تفسير أول] (رواية أبي بشر)	مجاهد [تفسير أول] (رواية ابن أبي نجيح)	مجاهد [تفسير أول] (رواية خصيف)
«كانت المرأة تكون مِقلى ولا يعيش لها ولد (. . .) فتجعل عليها إن بقي لها ولد لتهودنه (. . .) فلما أُجْلِيَتْ بنو النضير كان فيهم منهم. فقالت الأنصار: كيف نصنع بأبنائنا؟ فنزلت هذه الآية: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدينْ قَدْ تَبينَ الرشْدُ مِنَ الغِي﴾. قال: من شاء أن يقيم أقام، ومن شاء أن يذهب ذهب». ج 3، ص 15.	«نزلت هذه في الأنصار (. . .) كانت المرأة في الجاهلية تُنْذِرُ إنْ ولدت ولداً أن تجعله في اليهود، تلتمس بذلك طول بقائه (. . .) فجاء الإسلام وفيهم منهم. فلما أُجْلِيَت بنو النضير قالوا: يا رسول الله، أبناؤنا وإخوانُنا فيهم (. . .) فسكت عنهم رسول الله (ص). فأنزل الله تعالى ذكره (. . .) فقال رسول الله (ص) : قد خُيّر أصحابكم، فإن اختاروكم فهُم منكم، وإن اختاروهم فهُم منهم. . .». ج 3، ص 16.	«كانت اليهود، يهود بني النضير، أرضعوا رجالاً من الأوس، فلما أمر النبي (ص) بإجلائهم قال: أبناؤهم من الأوس: لنذهبن معهم، ولندينن بدينهم ! فمنعهم أهلوهم وأكرهوهم على الإسلام. ففيهم نزلت الآية». ج 3، ص 16-17.	«كان ناس من الأنصار مسترضعين في بني قريظة: فأرادوا أن يكرهوهم على الإسلام. فنزلت: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدينِ قَدْ تَبينَ الرشْدُ مِنَ الغِي﴾». ج 3، ص 17.

زيد بن أسلم [تفسير ثالث]	الضحاك [تفسير ثانٍ] (رواية جويبر)	ابن عباس [تفسير أول] (رواية سعيد بن جبير)	ابن عباس [تفسير أول] (رواية عكرمة أو سعيد بن جبير)
«كان رسول الله (ص) بمكة عشرَ سنين لا يُكره أحداً في الدين. فأبى المشركون إلا أن يقاتلوهم. فاستأذن الله في قتالهم. فأذن له». ج 3، ص 18.	«أُمِرَ رسول الله (ص) أن يقاتل جزيرة العرب من أهل الأوثان. فلم يقبل منهم إلا (لاَ إِلَهَ إِلا اللهُ) أو السيف. ثم أمر فيمن سواهم بأن يقبل منهم الجزية. فقال: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدينِ قَدْ تَبَينَ الرشْدُ مِنَ الغِي﴾». ج 3، ص 18.	«كانت المرأة تكون مِقلاتاً، فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده. فلما أُجْلِيَتْ بنو النضير، كان فيهم من أبناء الأنصار. فقالوا: لا نَدَع أبناءنا! فأنزل الله تعالي ذكره: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدينِ قَدْ تَبَينَ الرشْدُ مِنَ الغِي﴾». ج 3، ص 15.	«نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له: الحصين. كان له ابنان نصرانيان. وكان هو رجلاً مسلماً. فقال للنبي (ص): ألا أستكرههما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية، فأنزل الله فيه ذلك». ج 3، ص 16.

الشعبي [تفسير أول] (رواية داود بن أبي هند)	الشعبي [تفسير أول] (رواية داود)	الحسن البصري [تفسير أول] (رواية مجاهد ووائل)
«إن المرأة من الأنصار كانت تنذر إن عاش ولدها لتجعلنه في أهل الكتاب. فلما جاء الإسلام قالت الأنصار: يا رسول الله (ص)، ألا نُكره أولادنا الذين هم في يهود على الإسلام فإنا إنما جعلناهم فيها ونحن نرى أن اليهودية أفضل الأديان. فأما إذا جاء الله بالإسلام، أفلا نكرههم على الإسلام فأنزل الله تعالى ذكره: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرشْدُ مِنَ الغيِ﴾» ج 3، ص 17.	«كانت المرأة من الأنصار تكون مقلاتاً لا يعيش لها ولد. فتنذر إن عاش ولدها أن تجعله مع أهل الكتاب على دينهم. فجاء الإسلام وطوائف من أبناء الأنصار على دينهم. فقالوا: إنما جعلناهم على دينهم ونحن نرى أن دينهم أفضل من ديننا! وإذ جاء الله بالإسلام فلنكرهنهم! فنزلت: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدينِ﴾ فكان فصل بين من اختار اليهودية والإسلام. فمن لحق بهم اختار اليهودية، ومن أقام اختار الإسلام. ولفظ الحديث لحميد». ج 3، ص 15.	«إن أناساً من الأنصار كانوا مسترضعين في بني النضير. فلما أُجلوا أراد أهلوهم أن يُلحقوهم بدينهم. فنزلت: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدينِ﴾». ج 3، ص 17.

قتادة [تفسير ثانٍ] (رواية سعيد بن جبير)	قتادة [تفسير ثانٍ] (رواية أبي هلال)	قتادة [تفسير ثانٍ] (رواية أبي هلال)
«أكرِه عليه هذه الحي من العرب، لأنهم كانوا أمة أمية ليس لهم كتاب يعرفونه. فلم يقبل منهم غير الإسلام. ولا يُكره عليه أهل الكتاب إذا أقروا بالجزية أو الخراج، ولم يُفتنوا عن دينهم، فيُخلى عنهم». ج 3، ص 17.	«هو هذا الحي من العرب، أُكرِهوا على الدين، لم يقبل منهم إلا القتل أو الإسلام. وأهل الكتاب قُبِلَتْ منهم الجزية، ولم يُقتلوا». ج 3، ص 17-18.	«كانت العرب ليس لها دين فأكرهوا على الدين بالسيف. قال: ولا يُكره اليهود ولا النصارى ولا المجوس، إذا أعطوا الجزية». ج 3، ص 18.

لنا على هذا المثال جملة من الملاحظات:

أولاً: تعدد الأقوال التفسيرية في شأن الآية المذكورة (جلّ هذه الأقوال مسند إلى التابعين)، إذ أن هناك أربعة عشر قولاً وزعها الطبري على ثلاثة اتجاهات في تعيين معنى الآية:

- **اتجاه أول**: سعيد بن جبير، مجاهد، الحسن البصري، الشعبي...
- **اتجاه ثانٍ**: قتادة، الضحّاك.
- **اتجاه ثالث**: زيد بن أسلم.

ثانياً: قول التابعي في تفسير الآية بلغنا من طريق أكثر من رواية: روايتان لكل من سعيد بن جبير ومجاهد والشعبي، وثلاث روايات لقتادة. ويفسر هذا التعدد، إلى حدّ ما، اختلاف محتوى روايتين منسوبتين إلى التابعي نفسه، ودوننا الأنموذج التالي:

- **الرواية الأولى** لقول مجاهد وردت على لسان ابن أبي نجيح (تـ 131هـ/ 748م). وفيها احتفاء بتفاصيل الأحداث والجزئيات.
- أما **الرواية الثانية**، فقد أسنِدت إلى خُصَيْف (تـ 136هـ/ 753م)، وهي نازعة إلى الإيجاز وإلى شيء من التعميم.

ثالثاً: إن الاختلاف بين روايتين للتابعي الواحد لا يردّ دائماً إلى تعدد رواة القول ذاته، وإنما يرجع إلى قابلية الرواية لمختلف ضروب التحول بنيةً ومحتوًى في ضوء مرجعها الشفوي وتقلبها بين العصور والأزمنة. من ذلك أن الطبري ساق قولاً تفسيرياً للشعبي رواه عنه داود بن أبي هند (تـ 139هـ/ 756م)، وجاء هذا القول في صيغتين مختلفتين بعض الاختلاف. وبالإمكان تعليل ذلك استناداً إلى ما قاله الطبري في آخر الصيغة الثانية لقول الشعبي: «ولفظ الحديث لحميد»،

وهو يقصد أحد شيوخه حميداً بن مسعدة (تـ 258هـ/ 871م). وهذه الإشارة مهمة جداً، في تقديرنا، لأنها دالة على أن رواية الشعبي لم تستقر نهائياً إلا في النصف الأول من القرن الثالث الهجري على أدنى تقدير.

ورابعاً: تسلل مشاغل العصر الذي يروَى فيه القول التفسيري، من قبيل التبرير الضمني لممارسات سياسية حصلت في الواقع التاريخي. ودوننا النظر في قول قتادة. فقد بلغنا عبر ثلاثة رواة، هم: سعيد بن جبير وأبو هلال ومعمر. وفي هذه الحالية تُنُوسي سبب نزول الآية (المرأة من الأنصار حين تكون مقلاة تُنْذِر إن أنجبت ولداً لتجعله في أهل الكتاب) حتى يقع تطويع معنى الآية في اتجاه القول إن ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ . . .﴾ لا يشمل أهل الكتاب (اليهود والنصارى) متى أدوا الجزية. وقد تسللت إلى رواية من الروايات المسندة إلى قتادة كلمة «المجوس» إلى جانب اليهود والنصاري (مع التذكير أن الآية 29 من سورة التوبة 9 لا تشير إلى المجوس طرفاً مطالباً بأداء الجزية). وهكذا، إن بقاء قول قتادة غير مدوّن مدة من الزمان، ساعد على تسلل بعض المفردات اللغوية التي مَسّت من محتوى الرواية الأصلية للتابعي، متى سلمنا بأن له رواية.

● - الإسناد والمرجع أو من الشفوي إلى المكتوب

يمكن القول إن عصر الطبري هو عصر تعايش فيه الشفوي والمكتوب في مختلف فنون المعرفة (أخبار تاريخية، أخبار أدبية، روايات الحديث. . .). والظاهر من حضور الإسناد في توثيق مصادر تفسير الطبري أن ما تضمنه من أقوال متنزلة في أدبية المشافهة

بإطلاق. إلا أن الحقيقة التاريخية، فيما نرى، خلاف ذلك. فلئن كانت أصول تلك المصادر شفوية، على نحو ما بينا سابقاً، **فإن الطبري قد بنى تفسيره بالأساس من مصادر مكتوبة،** طرأت عليها - وهي تنتقل من راوٍ إلى آخر عبر الرواية الشفوية - أشكال من التغير والتبدل مبنى ومعنى (التقديم ≠ التأخير، الزيادة ≠ النقصان، الإبراز ≠ الإخفاء...). وبالإمكان الاستدلال، بطريقتين متكاملتين، على أن الطبري استمد مادة التفسير من مصادر مكتوبة:

أ. الاستدلال من خارج نصّ التفسير

نعثر في كتب التراجم والطبقات على شهادات عديدة من معاصري الطبري دالة على كون الرجل دوّن كتباً برمتها من سماعه لشيوخه في الحديث والتفسير والأخبار. وحسبنا هذا القول لأبي بكر بن كامل (تـ 350هـ/ 961م) متحدثاً عن الطبري: «كتب عن أحمد بن حماد كتاب المبتدأ والمغازي عن سلمة بن الفضل عن محمد بن إسحاق، وعليه بنَى تاريخه. ويقال إنه كتب عن ابن حميد فوق مئة ألف حديث»[1].

ونضيف إلى هذا القول ما جاء على لسان الطبري نفسه حينما قال: «كنا نكتب عند محمد بن حميد الرازي، فيخرج إلينا في الليل مرات، ويسألنا عما كتبناه ويقرؤه علينا (...) وكنا نمضي إلى أحمد بن حماد الدولابي، وكان في قرية من قرى الري، بينها وبين الري قطعة. ثم نعدو كالمجانين حتى نصير إلى ابن حميد، فنلحق مجلسه»[2].

---

(1) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج 18، سبق ذكره، ص 50.

(2) المصدر نفسه، ج 18، ص 49-50.

ب. الاستدلال من داخل نصّ التفسير

يظهر هذا الاستدلال من خلال أمرين عمد إليهما الطبري في تفسيره، هما:

أولاً: المقارنة بين روايات أخبار أسباب النزول أو بين مختلف التأويلات المتعلقة بالآية الواحدة. ومعلوم أن المقارنة والاستدلال وإبداء الرأي يقتضي جميعها أن تكون تلك الأخبار مدونة عند المفسر حتى يُعمل فيها نظره ويتفحصها، ويخلص إلى موقف في شأنها؛ ففي مثال سابق ذكرناه يهم الآية 256 من سورة **البقرة** 2، ساق الطبري ثلاثة تأويلات بشأنها من خلال 22 خبراً، ثم تبنّى التأويل الثاني مشفوعاً بالتعليل الموافق له[1].

وثانياً: إيراد الأخبار المطولة النازعة إلى الإسهاب، وبخاصة في بابي قصص الأنبياء من ناحية والسيرة والمغازي من ناحية أخرى. ومن البديهي أن تفضي هذه الإطالة في بنية الروايات إلى وجود حبكة قصصية، تتجلى أكثر ما تتجلى في مقومات الفنّ القصصي من سرد وحوار وعلاقات بين الشخصيات وتدرّج في الأحداث... إلخ. إذ نعثر في العديد من الأقوال على جزئيات الأحداث وتفاصيلها وعلى دقائق الوصف.

إن الشواهد على هذه الأخبار المطولة عديدة في **جامع البيان**، منها رواية ابن عباس لقصة موسى مع قارون بمناسبة تفسير الطبري للآية 81 من سورة **القصص** 28. وقد امتدت الرواية على صفحتين[2]،

---

(1) **جامع البيان**، ج 3، سبق ذكره، ص 18.

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 109-110.

ومنها رواية السدي لسبب نزول الآية 106 من سورة **النساء 4**، وفيها نقف على المكونات القصصية التالية[1]:

● **الفواعل**: طعمة بن أبيرق... الرسول... الأنصار... اليهود... الحجّاج ابن علاط السلمي...

● **الإطار المكاني**: دار أبي مُليل الأنصاري في المدينة... بيت الحجّاج بن علاط في مكّة...

● **السرد**: «فلما علم بهم طعمة، أخذ الدرعَ فألقاها (...) فلما جاءت اليهود تطلب الدرعَ (...) فسمع الحجّاج خشخشة في بيته...».

● **الحوار**: «قال رجل من اليهود إلى عشيرته (...) قال الحجّاج لطعمة...»

● **الرؤية من الداخل**: «فَهَمّ الرسول (أن يفعل (...) فلما عَلِمَ بهم طعمة...».

إن ما توفرت عليه عديد الأخبار في تفسير الطبري من مقومات القصّ، حفزنا على البحث عما نهضت به بعض الروايات من وظائف قصصية. وهذا ما يشفّ عنه قول الصحابي المسور بن مخرمَة (تـ 64هـ/ 683م) في سياق تفسير الطبري للآية 25 من سورة **الفتح 48** المتعلقة بقصة الحديبية، إذ استخرجنا من القول المذكور الوظائف التالية[2]:

● **الوضع الأصل**: نزول الرسول مع أصحابه بالحديبية والإحرام بالعمرة.

---

(1) جامع البيان، ج 4، سبق ذكره، ص 268-269 (خبر رقم: 10 420).

(2) المصدر نفسه، ج 11، ص 358-361.

● **المنع**: قريش تحول دون دخول الرسول ومن معه الحرم المكّي.

● **التأزم**: شتم عروة بن مسعود الثقفي (تـ 9هـ/ 630م) لأصحاب الرسول، وإشهار المغيرة بن شعبة (تـ 50هـ/ 670م) لسيفه في وجه عروة.

● **المفاوضة**: المعاهدة بين الرسول وقريش وكتابة صلح الحديبية.

● **الجدل**: معارضة الصحابة للرسول على قبوله شروط قريش والامتناع عن النحر والحلق.

● **الانفراج**: رجوع الرسول إلى المدينة.

والمستفاد مما سبق، أن هذه الروايات وغيرها مما كان على شاكلتها[1] تقيم البرهان على أن الطبري استقاها من مصادر مكتوبة قام هو نفسه بتدوينها، رغم أن الأصول الأولى لهذه الروايات، متى افترضنا أن لها أصولاً، شاعت في وسط ثقافي غلبت عليه المشافهة. فلو كان مقام تداول الروايات مقاماً شفوياً صرفاً لما تمكن المفسر من أن ينقل إلى قرّائه/ سامعيه جزئيات الأحداث وتفاصيل الأقوال ودقائق الأحوال. وعلة ذلك، أن الذاكرة البشرية بعامة عاجزة عن الاحتفاظ بتفاصيل الوقائع[2].

---

(1) انظر مثلاً قول عكرمة في سياق تفسيره للآية 11 من سورة النساء 4 (خبر رقم: 11 565) في المصدر نفسه، ج 4، ص 485.

(2) راجع نتائج أبحاث مخبرية على عمل الذاكرة في دراسة ليزا غارنييه (Liza Garnier) بعنوان: «التاريخ الطبيعي للذكريات: أين؟ متى، كيف؟»، **مجلة الثقافة العالمية**، عدد 105، آذار/ مارس - نيسان/ أبريل 2001، ص 63-68.

والحقّ أننا لا نعلم، على وجه اليقين، متى دُونت المصادر الشفوية في تفسير الطبري، ونجهل مَن دونها أول مرة[1]، وفي أي سياق ثقافي ومعرفي تمّ ذلك التدوين، ووفق أية اختيارات أو ضوابط منهجية تحقق الانتقال من الشفوي إلى المكتوب.

الرأي عندنا أن التحول من الشفوي إلى المكتوب تمّ في غضون القرن الثالث الهجري عبر حلقة رابطة بينهما، هي **الإملاء من مصادر مكتوبة**. وعادة ما يكون ذلك في مجلس أو في حلقة درس يختلف إليها الطلاب، ويتصدّرها شيخ من الشيوخ. فيملي عليهم من مدوناته وربما من محفوظه، ويتلقى هؤلاء الطلاب عنه المعرفة سماعاً عبر الإملاء، فيكتبون ما يسمعون[2].

على أن الإملاء لا يعني بالضرورة الارتجال في تبليغ المعارف، إذ أن للإملاء ضوابط ومراسم تعكس عملاً منظماً؛ فإملاء المفسر لتفسيره يحتكم إلى خطة واضحة المراحل والمقاصد. وهذا ما ينطبق

---

(1) ينبغي الاحتراز من الأخبار التي تسلم بأن ابن عباس صنف عديد الكتب. فهذا الموقف يعكس تمثلاً متأخراً لواقع المعرفة في الوسط الثقافي الإسلامي خلال النصف الأول من القرن الأول للهجرة، من ذلك الخبر التالي الذي رواه موسى بن عقبة (تـ 141هـ/ 758م): وضع عندنا كُريب حمل بعير من كتب ابن عباس. فكان علي بن عبد الله بن عباس، إذا أراد الكتاب، كتب إليه: ابعث إلي بصحيفة كذا وكذا، فينسخها ويبعث بها، البغدادي، **تقييد العلم**، تحقيق يوسف العش، ط 2، د.ن، 1974، ص 136.

(2) أفضت هذه الحلقات التي تتداول فيها المعارف إملاء من مصادر مكتوبة إلى ظهور وظيفة جديدة في النصف الأول من القرن الثاني الهجري هي وظيفة «المستملي». فهو يساعد الشيخ على تبليغ الأحاديث إلى الطلبة ويعيد على مسامعهم كلام الشيخ. راجع فصل: «مستملي» بقلم: جينبول في **دائرة المعارف الإسلامية** (بالفرنسية)، ج 7، سبق ذكره، ص 726-727.

على جامع البيان نفسه. فمن المعلوم أن الطبري أملى تفسيره - بحسب بعض الروايات - بين سنتي 283هـ/ 896م و290هـ/ 902م[1].

وما يؤكد أن إملاء الطبري لتفسيره تم بحسب تصور منهجي دقيق هو وجود قرائن دالة عليه، لعلّ أبرزها تجنّب المفسر للتكرار فيما يمليه على طلبته من شروح وأقوال. وهذا ما يجلوه مثلاً قول الطبري في تفسيره للآية 68 من سورة **النحل** 16: «وقد بيّنا معنى الإيحاء واختلاف المختلفين فيه فيما مضى بشواهده بما أغنَى عن إعادته في هذا الموضع»[2].

ونعتقد أن أهم نتيجة مترتبة على الانتقال من الشفوي إلى المكتوب في أقوال بعض الصحابة والتابعين مصدراً من مصادر التفسير لدى الطبري، هي **تثبيت** (Fixation) الرواية الشفوية على هيئتها الأخيرة التي نراها في **جامع البيان**[3].

والذي نقدّر صوابه أن هذا التثبيت يخفي، عند الفحص، طبقات متراكمة من الصيغ التي تشكلت فيها أقوال الصحابة والتابعين في التأويل. والعلة في ذلك، تردد القول بين الشفوي والمكتوب غير السماع والإملاء.

●- رواسب الشفوي في المكتوب

نبّهنا تعاملنا مع المصادر الشفوية في تفسير الطبري - على نحو ما بيّنا سابقاً - إلى أمر مهِم، هو أن التحول من المشافهة إلى التدوين

---

(1) راجع: الحموي، **معجم الأدباء**، ج 18، سبق ذكره، ص 42.

(2) **جامع البيان**، ج 7، سبق ذكره، ص 613.

(3) ننبه إلى أن تثبيت قول الصحابي أو التابعي كتابة لا يعني بالضرورة عدم قابلية هذا القول، بعد عمل الطبري، للتبدل بأشكال عديدة.

بخصوص أقوال بعض الصحابة والتابعين لم يَقضِ نهائياً على وجود علامات في **جامع البيان** دالة على الأصول الشفوية لتلك الأقوال، ما يجرّنا إلى تعقب رواسب الشفوي في المكتوب من خلال المستويات الثلاثة التالية:

أ. مستوى الإسناد

إن قيام الآثار أو الأخبار الواردة في **جامع البيان** على الإسناد علامة بارزة من علامات حضور الشفوي في المكتوب، بخاصة أن الطبري استمد من الحديث النبوي رصيداً اصطلاحياً متنوعاً بنى عليه طرقاً في أداء الأقوال أو الروايات.

وفضلاً عن ذلك، نعثر في عدد من سلاسل الإسناد على رواسب من ثقافة المشافهة. وحسبنا شاهداً أن بعض رواة سلسلة الإسناد يشكّ في المصدر الذي نقل عنه الخبر. يقول الطبري عند تفسيره للآية 19 من سورة **البقرة** 2: «حدّثنا ابن حميد قال: حدّثنا سلمة عن ابن إسحاق قال: حدّثنا محمد ابن أبي محمد، مولى زيد بن ثابت عن سعيد أو عكرمة عن ابن عباس: . . .»[1]. ففي هذا المثال يتعذر القطع بصاحب الرواية التي أخذها محمد بن أبي محمد (تـ ؟هـ/ ؟م) هل هو سعيد بن جبير (تـ 95هـ/ 713م) أم عكرمة السدوسي؟

وقد يكتنف الشكّ الراوي من جهة علاقته بالراوي الذي قبله، هل هي علاقة تحديث مباشر بينهما أم علاقة رواية غير مباشرة. وهذا ما يبيّنه إسناد ذكره الطبري لما فسر الآية 70 من سورة **الفرقان** 25:

---

(1) **جامع البيان**، ج 1، سبق ذكره، ص 188. وانظر شواهد أخرى في المصدر نفسه، ج 1، ص 149؛ ج 3، ص 227؛ ج 6، ص 350؛ ج 9، ص 366.

«حدّثنا أبو كريب قال: حدّثنا طَلْق بن غنام عن زائدة عن منصور قال: **حدثني** سعيد ابن جبير **أو حُدّثتُ** عن سعيد بن جبير أن عبد الرحمن بن أَبْزَى أمرَه أن يسأل ابن عباس. . .»[1].

ب. مستوى المتن

وفيه تتجلى مظاهر عديدة معبّرة عن آثار المشافهة في الأخبار المدونة، من قبيل تعدد روايات سبب نزول الآية نفسها. وقد سلك الطبري في تفسيره هذه الطريقة بشكل لافت للانتباه؛ ففي حديثه عن سبب نزول الآية 100 من سورة النساء 4، أوردَ روايات، منها روايتان لكل من سعيد بن جبير وقتادة، ورواية لكل من عكرمة والسدي والضحاك[2]. وهكذا، إن كل رواة خبر سبب النزول من التابعين، وقد عاشوا جميعاً قبل عصر التدوين؛ فهم يعبّرون عن طبيعة نقل المعرفة في عصرهم على افتراض أنهم قالوا فعلاً ما نُسِب إليهم من روايات.

ونجد مظهراً آخر من مظاهر المشافهة في المتن، يتمثل في أن أحد الرواة لم يبلغه قول الراوي الأول بلفظه، وعادة ما يحدث هذا الانقطاع حينما تطول رحلة القول في الزمان[3]. من ذلك أن ابن وكيع

---

(1) **جامع البيان**، ج 9، سبق ذكره، ص 415.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 240-242.

(3) أكدت الدراسات الحديثة أن الرواية الشفوية تكون متحولة باستمرار في بنيتها السردية. راجع في هذا الصدد دراسة جيدة لجاك غودي (Jack Goody) بعنوان:

« Les chemins du savoir oral », in: *Critique*, N° 394, Mars 1980, pp. 189-196. =

(تـ 247هـ/ 861م) تولّى الصياغة اللغوية لقول عبد الله بن مسعود (تـ 32هـ/ 652م) المتعلق بالآية 114 من سورة **هود** 11، إذ قال الطبري في آخر الخبر: «. . . ولفظ الحديث لابن وكيع»[1].

ولما كان مقام تلقي الطبري لأقوال الصحابة والتابعين في التفسير مقام سماعٍ من شيوخه، فإنه تعذّر عليه أحياناً - فيما نرجح - الإنصات إلى بعض جزئيات خبر من الأخبار. وهنا يتدخل من دوّن القولَ عن الطبري تدخلاً مباشراً في الرواية، فيقطعها إلى حين. ودوننا ما جاء في قول ابن عباس عند تفسيره للآية 81 من سورة **القصص** 28: «لما نزلت الزكاة أتى قارون موسى، فصالحه على كل ألف دينار ديناراً، وكل ألف شيء شيئاً، **أو قال**: وكل ألف شاة شاةً **[الطبري يشكّ]**. قال: ثم أتى بيته، فحسبه فوجده كثيراً. . .»[2]. ويبدو أن شكّ الطبري متأتٍّ من التجانس الصوتي الجزئي بين كلمتي (شيء) و(شاة).

ج. العلاقة بين الأقوال[3]

يظهر الشفوي في المكتوب من طريقة تنظيم الطبري لأقوال الصحابة والتابعين، وتحديداً تلك التي يكون مدارها على الموضوع

= وفضلاً عن ذلك، إن ناقل الرواية الشفوية يكون متأثراً بضغوط واقعه التاريخي وإكراهاته، سواء كان واعياً بذلك أو غير واعٍ. انظر مثلاً:
Jean Lohisse, « La société de l'oralité et son langage », in: *Diogène*, N° 106, Avril / Juin 1979, pp. 78-79.

(1) **جامع البيان**، ج 7، سبق ذكره، ص 131.

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 109.

(3) نبّه حمادي المسعودي إلى هذه العلاقة في أطروحته: **فنيات قصص الأنبياء في التراث العربي** (رسالة دكتوراه دولة مرقونة)، إشراف الأستاذ محمود طرشونة، كلية الآداب بمنوبة، 2000، ص 534.

نفسه، سواء كان تفسيراً لغوياً أو تأويلاً أو سرداً لروايات سبب نزول الآية. ففي هذه الحالة، يكتفي المفسر برصف تلك الأقوال دون رابط لفظي بينها. والمتصفح لـ **جامع البيان** يدرك بسهولة تفشي هذه الظاهرة فيه، حتى إن المثال الواحد يغني عما سواه من الأمثلة. فحين أراد الطبري بيان قول من الأقوال في الآية 42 من سورة **المائدة** 5، فإنه ساق أحد عشر خبراً منسوباً إلى مشاهير التابعين، مثل عكرمة والحسن البصري ومجاهد وقتادة والسدي. ولم يكن الرابط بينها سوى قوله: «حدّثنا» أو «حدّثني»[1].

إن ما سقناه من أمثلة ليدُل على تعدد علامات المشافهة في المكتوب. ونعتقد أن هذه العلامات لم تمحَ في ظلّ وجود الكتابة وسيادتها. ومن ثم، إن «المشافهة والتدوين بمثابة الطريقتين المتوازيتين اللتين يمكن للمرء أن يتنقل من إحداهما إلى الأخرى ما شاء له التنقل دون أن يعدّ ذلك منه خروجاً عن السنن أو خلطاً بين المسالك»[2].

ومن البديهي أن تستند الثقافة الشفوية إلى الذاكرة، فردية كانت أو جماعية. ولكن التعويل عليها يجعل المعرفة المتداولة عبرها عُرضة للتحريف والتبديل، سواء بطريقة عفوية أو بطريقة مقصودة واعية. وترتبط هذه الظاهرة بحدود عمل الذاكرة وقصورها. وكثيراً ما يقع الذهول عن هذه الحقيقة. ذلك أن هذه الملكة تعجز عموماً، بعد فترة من الزمن، عن الاحتفاظ بجزئيات الأحداث. وفي هذا السياق، نبّه

---

(1) **جامع البيان**، ج 4، سبق ذكره، ص 585-586.
(2) محمد القاضي، **الخبر في الأدب العربي**، سبق ذكره، ص 159.

فيليب جوتار (Philippe Joutard) إلى الوظيفة الانتقائية للذاكرة فيما تسترجعه من أقوال وأفعال وأحوال[1]، بل إن الذاكرة ترتكب أخطاء فادحة، حينما تشير إلى أحداث لم يعد لها وجود أو أثر في الحاضر، مثلما يعتقد ذلك بول ريكور (Paul Ricœur) في آخر أعماله[2].

2. المصادر المكتوبة:

لا شكّ في أن الطبري استمد جانباً من مادة **جامع البيان** من مصادر مكتوبة في الأصل. وقد كان تعامله معها من إحدى طريقتين: تعامل مباشر وتعامل غير مباشر.

***- تعامل مباشر:**

ونعني به اطّلاعَ الطبري على مصادر في التفسير اطّلاعاً مباشراً. وبالإمكان البرهنة على هذا الضرب من التعامل من خلال مثالين بارزين في تفسيره:

أ. المثال الأول:

يهُم إحدى مقدمات التفسير الأساسية، وهي القراءات. فقد لاحظنا أن الطبري لم يُرجع مختلف الآراء والمواقف من قراءات آي

(1) راجع مقاله بعنوان: « Tradition orale et mémoire sélective », in: *Les processus collectifs de mémorisation (Mémoire et organisation)*, Aix-en-Provence, 1980, pp. 78-81.

(2) انظر دراستين له، هما:

- « Entre mémoire et histoire », in: *Projet*, N° 248, 1996, pp. 7-16.
- « Aux origines de la mémoire, l'oubli de réserve », in: *Esprit*, N° 266-267, Août-Septembre 2000, pp. 32-47.

القرآن إلى أي إسناد. وهذه الملاحظة تنطبق على تفسير **جامع البيان** برمته.

ونعتقد أن استغناء الطبري عن مبدأ الإسناد في باب القراءات دال على أنه استمد المادة المندرجة في الباب المذكور من مصادر مكتوبة، إذ يستهل المفسر كلامه في القراءات على النحو التالي: «واختلفت القرّاء في قوله ﴿وَلَمْ يَقْتُرُوا﴾ (. . .) [**الفرقان** 25/ 27]. فقرأته عامة قرّاء المدينة ﴿وَلَمْ يُقْتِرُوا﴾ (. . .) وقرأته عامة قرّاء الكوفيين ﴿وَلَمْ يَقْتُرُوا﴾ (. . .) وقرأته عامة قرّاء البصرة ﴿وَلَمْ يَقْتِرُوا﴾. . .»[1].

ومعروف أن الطبري تلقى تكويناً معمقاً في علم القراءات على أيدي شيوخ كثر، نذكر منهم أبا الفضل العباس الآملي (تـ 266هـ/ 879م) وأبا علي أحمد بن يوسف التغلبي (تـ 273هـ/ 886م). وقد أخذ عنه الطبري كتاب أبي عبيد القاسم بن سلام (تـ 244هـ/ 858م) في القراءات. ويرى بعض المستشرقين أن الطبري نقل جزءاً من هذا الكتاب في **تفسيره**[2].

وغير مستبعد أن يكون الطبري نقل إلى تفسيره كتابه في القراءات، بخاصة أن الاشتغال بعلم التأويل يتم عادة بعد تمكن المفسر من المقدمات الضرورية المساعدة عليه. وليس أفصح من قول الطبري: «كان الذي قصدنا إليه، في كتابنا هذا، البيان عن وجوه تأويل القرآن دون وجوه قراءتها»[3].

---

(1) **جامع البيان**، ج 9، سبق ذكره، ص 413.

(2) راجع: C. Gilliot, *Exégèse, langue et théologie, op. cit.*, p. 20.

(3) **جامع البيان**، ج 1، سبق ذكره، ص 95.

ب. المثال الثاني:

وجدنا في **جامع البيان** إحالات صريحةً على عدد من كتب الطبري المفقودة، اتخذ منها المفسر مصدراً من مصادر بناء التفسير. فقد نقل الطبري بطريقة تأليفية مختصرة أحكاماً ومواقف من كتاب له ورد عنوانه بصيغ مختلفة، هي:

- «كتاب لطيف القول في أحكام الشرائع»[1].
- «كتاب لطيف القول في أحكام شرائع الدين»[2].
- «لطيف القول في شرائع الإسلام»[3].

ويبدو استناداً إلى إشارة مهمة من ابن النديم، أن مدار هذا الكتاب على الفقه[4]. ولذلك عرّج الطبري على «باب اللعان» من الكتاب المذكور بمناسبة تفسيره للآيتين 8 و9 من سورة **النور** 24[5].

وقد اندرجت في **جامع البيان** بعض المباحث الأصولية من خلال إحالة الطبري على كتاب له مفقود، عنوانه: **البيان عن أصول الأحكام**[6]. ومن المرجح أن يكون المفسر قد خصصه لعلم أصول الفقه. حجّتنا إحالته على هذا الكتاب قصد التذكير بقاعدة أصولية تخصّ الأمرَ: هل هو للفرض أم للندب؟ وذلك في سياق تعيين دلالة

---

(1) **جامع البيان**، ج 5، سبق ذكره، ص 44.
(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 249.
(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 274.
(4) انظر: **الفهرست**، ط 1 ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، ص 386.
(5) **جامع البيان**، ج 9، سبق ذكره، ص 274.
(6) وجدنا صيغة أخرى لعنوان هذا الكتاب هي: «كتاب لطيف البيان عن أصول الأحكام». انظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 295.

الأمر في عبارة ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ ضمن الآية 33 من سورة **النور** 24[1].

ويتفق أن ينقل الطبري في تفسيره بعض المواقف أو الآراء من مصنفات له لم تصلنا دون ضبط عناوينها. وهذا ما يبينه بحثه في مسألة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» عند تفسيره للآية 112 من سورة **التوبة** 9[2].

●- تعامل غير مباشر:

استفاد الطبري في بناء تفسيره من مصادر مكتوبة في الأصل دون أن يطّلع عليها اطّلاعاً مباشراً، بل تمكن منها سماعاً عبر الإملاء ومن خلال رواية أو أكثر.

ونقتصر في هذا العمل على عينة واحدة بدت لنا بارزة في تفسير الطبري، تخصّ **كتاب السيرة والمبتدأ والمغازي** لمحمد بن إسحاق بن يسار (تـ 151هـ/ 768م).

ويبدو - استناداً إلى بعض الأخبار المثبتة في كتب التاريخ والتراجم - أن ابن إسحاق دوّن كتابه المذكور في بداية العقد الرابع من القرن الثاني الهجري (حوالي سنة 132هـ/ 749م). فقد نقل الخطيب البغدادي (تـ 463هـ/ 1070م) في **تاريخ بغداد** قول أبي الهيثم التالي: «صنف محمد ابن إسحاق هذا الكتاب في **القراطيس**. ثم صيّر **القراطيس** لِسَلَمة، يعني ابن الفضل، فكانت تفضُلُ رواية سلمة على رواية غيره لحال تلك **القراطيس**»[3].

---

(1) **جامع البيان**، ج 9، سبق ذكره، ص 313.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 486.

(3) **تاريخ بغداد**، ج 1، سبق ذكره، ص 237.

والحقّ أنه يتعذر علينا التحقق من مدى صحة هذا القول لاعتبارات عديدة، أهمها أن أقدم نسخة مخطوطة وصلتنا من كتاب ابن إسحاق تعود إلى آخر القرن السادس الهجري[1].

والظاهر أن الطبري أفرغ كتاب ابن إسحاق في تفسيره تعويلاً على ثلاث روايات من شيوخه، وهم:

- أبو كريب الهمداني (تـ 247هـ/ 861م).
- محمد بن حميد الرازي (تـ 248هـ/ 862م).
- هناد بن السري (تـ 243هـ/ 857م).

ومن ثم تواترت في **جامع البيان** الأسانيد التالية:

- «حدّثنا **ابن حميد** قال: حدّثنا سلمة بن الفضل عن ابن إسحاق قال: . . .»[2].
- «حدّثنا **أبو كريب** قال: حدّثنا يونس بن بكير قال: حدّثني محمد بن إسحاق. . .»[3].
- «حدّثنا **هناد** قال: حدّثنا يونس بن بكير عن ابن إسحاق. . .»[4].

وغير خافٍ أن صلة شيوخ الطبري بابن إسحاق غير مباشرة، بل

(1) نقصد تحديداً مخطوطة القرويين بفاس (عدد: 202)، وهي تمثل جزءاً من كتاب ابن إسحاق، ومدارها على المبعث. وتقع في حوالي 150 ورقة. وقد حققها محمد حميد الله ونشرها مع أجزاء أخرى من الكتاب في طبعة أولى في الرباط سنة 1976.
(2) **جامع البيان**، ج 1، سبق ذكره، ص 320.
(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 238.
(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 618.

تمّت عبر راويين، هما: يونس بن بُكير الشيباني الكوفي (تـ 199هـ/ 814م) وسلمة بن الفضل (تـ 191هـ/ 806م). ويسلمنا هذا كله إلى ملاحظتين، هما:

أولاً: وجود قراءتين لسيرة ابن إسحاق في **تفسير الطبري** هما قراءة أهل الكوفة ممثلة في رواية يونس بن بكير، وقراءة أهل الري ممثلة في رواية سلمة بن الفضل.

وثانياً: وجود ثلاثة مسالك في تلقي الطبري لكتاب ابن إسحاق من خلال الشيوخ الثلاثة المذكورين سابقاً، ما يحمل على الاعتقاد باختلاف صيغ الكتاب نفسه.

وبناء على ما تقدم، رأينا فائدة من تفحص دورين نهض بهما أحد رواة ابن إسحاق، وهو يونس بن بُكير، وأحد شيوخ الطبري، وهو أبو كريب الهمداني.

أ. يونس بن بُكير:

يبدو من خلال بعض الأخبار، أن يونس بن بُكير لم يتقيد حرفياً بما سمعه من ابن إسحاق في كتاب **السيرة والمبتدأ والمغازي**، وإنما أضاف إلى أصل الكتاب مادة نصية لا نعرف مدى أهميتها أو حجمها بسبب فقدان ذاك الأصل. فمما قاله ابن حجر العسقلاني (تـ 852هـ/ 1448م): «أخرج يونس بن بكير في **زيادات المغازي** عن ابن إسحاق...» أو قوله: «وفي **زيادات المغازي** ليونس بن بكير...»[1].

---

(1) **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج 3، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت، ص 143.

إن احتمال وجود نسخة/ أصل مكتوب من مؤلف ابن إسحاق لم يمنع يونس بن بكير من التصرف فيه بالزيادة في ضوء اختياراته المنهجية والمعرفية والمذهبية[1]. ومن المنتظر أن تصيب النصّ الأصلي مثل هذه التغييرات أو الإضافات في كنف ثقافة تعايش فيها الشفوي والمكتوب إلى آخر القرن الثالث الهجري.

ب. أبو كريب الهمداني:

تشير بعض الأخبار إلى أن أبا كريب الهمداني أملى على تلاميذه **كتاب المغازي** لابن إسحاق برواية يونس بن بكير. ولا ندري إن كان أملاه بتمامه أم اكتفى بإملاء قسم منه. فهذا الحسين بن حميد بن الربيع (تـ ؟هـ/ ؟م) يقول: «ابتدأ أبو كريب محمد بن العلاء **يقرأ** علينا **كتاب المغازي** ليونس بن بكير. **فقرأ** علينا مجلساً أو مجلسين. فلفظ بعض أصحابِ الحديث. فقطع **قراءته** وحلف **لا يقرؤه** علينا. فعدنا إليه. فسألناه، فأبى. وقال: امضوا إلى عبد الجبار العُطاردي، فإنه كان يحضر **سماعه** معنا من يونس. . .»[2].

وعندما ذهبت الجماعة تسأل عن العطاردي (تـ 240هـ/ 854م) عرفوا أنه مات. فاتصلوا بابنه أحمد (تـ 272هـ/ 885م)، فقال لهم متحدثاً عن كتاب ابن إسحاق: «مذ سمعناه ما نظرت فيه. ولكن هو في قماطِر فيها كُتب، فاطلبوه»[3].

---

(1) بالمقابل اختار عبد الملك بن هشام (تـ 218هـ/ 833م) تهذيب سيرة ابن إسحاق. وقد وصلنا عمله برواية زياد بن عبد الله البَكائي (تـ 183هـ/ 799م).

(2) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج 5، سبق ذكره، ص 19.

(3) المرجع نفسه، ص 19.

والذي نخلص إليه، هو أن الطبري دوّن في تفسيره كتاب ابن إسحاق بعد أن وصلته في شأنه روايات تأثرت دون شكّ بنزعات أصحابها المذهبية، وعبّرت عن آفاقهم المعرفية في ضوء إكراهات لحظة التدوين عبر الإملاء وضغوط الواقع التاريخي.

وفضلاً عن ذلك، إن المدة الزمنية الفاصلة بين عصري ابن إسحاق (النصف الأول من القرن الثاني الهجري) والطبري (النصف الثاني من القرن الثالث الهجري) مكّنت من تقلب كتاب **السيرة والمبتدأ والمغازي من المكتوب إلى الشفوي، ومن الشفوي إلى المكتوب** عبر الإملاء، إلى حدّ تعدد أصوات الرواة فيه. وبقي النصّ متحركاً حيناً من الدهر إلى أن استوى ثابتاً في تفسير الطبري.

3. في تعامل الطبري مع مصادر التفسير:

يظهر تعامل الطبري مع أهم مصادر تفسيره القرآني في ثلاثة مستويات، هي:

- مستوى المنهج.
- مستوى المادة التفسيرية.
- مستوى الموقف.

● - مستوى المنهج:

يعتبر **جامع البيان** نقطة تحول حاسمة في تاريخ التفسير القرآني، بخاصة على الصعيد المنهجي؛ فعلى الرغم من معرفتنا المحدودة جداً بمنهج التفسير قبل الطبري، فإن **جامع البيان** - وقد تغذى من مصادر في شتّى علوم القرآن - هيّأ لنشاط التفسير الارتقاء إلى مرتبة العلم الإسلامي. وتحقق هذا التحول منهجياً عبر أمرين اثنين، هما:

أ. إقرار التفسير الخطي لآي المصحف كلها:

لئن لم يسمح الوضع الإبستيمي للمعرفة في عصر الطبري إلا باتّباع منهج التفسير الخطي لآيات المصحف، ومن ثم استحالة التفكير في مناهج أخرى من قبيل التفسير التاريخي أو التفسير الأغراضي، فإن المنهج الذي سار عليه الطبري وأخذ به المفسرون من بعده، مكّن، بطريقة ضمنية، من تبرير مقالة الترتيب التوقيفي للآيات والسُوَر المثبتة في المصحف الإمام.

ب. ضبط مختلف مراحل التفسير:

وآية ذلك أن المفسر محتاج إلى مقدمات أو مداخل مفضية إلى معنى الآية على نحو يدرك معه مراد الله من كلامه. وترد هذه المقدمات في **جامع البيان** موزعة إلى ثلاث أساسية:

- التحقيق في القراءات.
- المباحث اللغوية.
- تعيين أسباب نزول عدد من الآيات.

ولا شكّ في أن تعدد مصادر التفسير وتنوع مادته ساعدا الطبري على التوسع في مختلف المقدمات المؤدية إلى التأويل. ولذلك، مثلاً، وجد المفسر في أقوال ابن عباس بخاصة ومشاهير التابعين مادة واسعة في مبحث أسباب نزول القرآن.

ودونا مثالاً متعلقاً بمنهج الطبري في تفسير الآية 33 من سورة **المائدة** 5، إذ قام بالخطوات الثلاث التالية[1]:

---

(1) راجع: **جامع البيان**، ج 4، سبق ذكره، ص 547-550.

أولاً: أثبت أربعةَ أقوال مدارها على سبب نزول الآية.

ثانياً: اختار منها قولاً معللاً اختياره.

وثالثاً: بنى تأويله للآية على الاختيار السابق قائلاً: «وإذا كان ذلك أَولَى والآية لما وصفنا، فتأويلها: (...)، فإن قال لنا قائل: (...) قيل:...».

● - مستوى المادة التفسيرية:

ترتبت على إملاء الطبري لـ **تفسيره** نتائج جديرة بالتأمل، وذلك في ضوء السياقات المعرفية والثقافية التي تمّ فيها الإملاء. ولنا، ههنا، ثلاث نتائج على الأقل، هي:

● استقرار المصادر الشفوية التي عوّل عليها الطبري في بناء تفسيره. ذلك أن تدوين هذه المصادر عبر الإملاء ثبتت مادة تفسيرية واسعة.

● تسلل عناصر من الثقافة الشعبية إلى الثقافة العالِمة؛ فالعديد من الروايات والأخبار التي كانت تتداول في مجالس القصاص والإخباريين - ومدارها على أسباب النزول وقصص الأنبياء بخاصة - وجدت طريقها إلى عمل تفسيري منظّم ومدوّن. وأنى للطبري أن يطعن في تلك الروايات أو الأخبار، وقد أجراها القدامى على ألسنة بعض الصحابة والتابعين؟

● عدم التعويل على مصادر في التفسير، نقدّر أن الطبري عرفها واطّلع عليها. بعبارة أخرى، إن في **جامع البيان** تفاسير حاضرة بالغياب، وفي طليعتها تفسيران بارزان، هما: تفسير محمد بن السائب الكلبي (تـ 146هـ/ 736م)، وتفسير مقاتل بن سليمان (تـ 150هـ/ 763م).

وقد حاول أحد المعاصرين للطبري، وهو أبو بكر محمد بن مجاهد (تـ 324هـ/ 935م)، تعليل احتراز الطبري من التفسيرين المذكورين، وذلك لأن صاحبيهما عنده أظناء[1].

ولئن لم يصلنا شيء من تفسير الكلبي - والأرجح أنه تفسير جزئي لآي القرآن - فإن القدامى رأوا فيه اتجاهاً في التأويل غير معهود. فنبذوه وانفضوا عن مجلس صاحبه[2].

ولئن اختار الطبري الإحالةَ على تفسير الكلبي في مواطن كثيرة من تاريخه (= **تاريخ الأمم والملوك**)، فإنه - على ما يبدو - اضطر إلى ذكر الكلبي في عدد من سلاسل الإسناد لنقل أقوالاً منسوبة إلى ابن عباس، من قبيل الإسناد التالي: «حدّثنا ابن حميد قال: حدّثنا سلمة عن ابن إسحاق عن محمد بن السائب عن أبي صالح عن ابن عباس...»[3]. على أن الطبري أخذ بتفسير الكلبي أخذاً غير مباشر في موطن واحد من كامل **تفسيره**[4].

أما تفسير مقاتل بن سليمان[5]، فقد سكت عنه الطبري سكوتاً

---

(1) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج 18، سبق ذكره، ص 64-65.

(2) انظر: ابن النديم، **الفهرست**، سبق ذكره، ص 152.

(3) **جامع البيان**، ج 7، سبق ذكره، ص 172. وانظر كذلك: ج 1، ص 125؛ ج 9، ص 366.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 132.

(5) نشر هذا المصنف بعنوان **تفسير مقاتل بن سليمان** (خمسة أجزاء)، تحقيق عبد الله محمود شحاتة، ط 1، القاهرة، 1979-1988. وقد لاحظ كلود جيليو (Claude Gilliot) أن هذا التفسير بالشكل الذي وصلنا عليه لا يعود إلى مؤلفات القرن الثاني الهجري. انظر:
« Les débuts de l'exégèse coranique », in: *R.E.M.M.M.*, N° 58, 4ème trimestre, 1990, p. 91.

تاماً، ولم يعتدّ به مصدراً من مصادر تفسيره، رغم اتصال مقاتل بجمع من التابعين وأخذه عنهم الحديث والتفسير، أمثال مجاهد والضحّاك وعطاء بن أبي رباح (تـ 114هـ/ 732م)[1]. ويبدو أن احتراز القدامى من رواياته راجع بالأساس إلى موقفه الكلامي المدعّم لمقالات المرجئة، وإلى موقفه السياسي المناصر للزيدية[2].

***- مستوى الموقف:**

يحسن التنبيه إلى أن مواقف الطبري من مصادر تفسيره مسيّجة بمسلّمات تبلورت على التدريج منذ منتصف القرن الثاني الهجري، ومن أوضحها قبول كل ما نُسب إلى الرسول من أقوال في التفسير والحديث من جهة، والتسليم بصحة المرويات المسندة إلى الصحابة وفي مقدمتهم ابن عباس من جهة أخرى.

ونردّ مواقف الطبري إلى ثلاثة، هي:

أ. الجمع والتوفيق:

يظهر هذا الموقف، أكثر ما يظهر، في باب القراءات القرآنية، وتحديداً القراءات الموافقة للمصحف الإمام[3]. ولذلك تكررت في

---

(1) انظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 5، سبق ذكره، ص 255.

(2) راجع فصل: «مقاتل بن سليمان» بقلم أندرو ربين (Andrew Rippin) في **دائرة المعارف الإسلامية** (بالفرنسية)، ج 7، سبق ذكره، ص 509. وانظر كذلك:

C. Gilliot, « Muqatil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit », in: *Journal Asiatique*, tome 279, 1991, pp. 32-92.

(3) ضبطت هذه القراءات تعويلاً على اختيار حاسم قام به ابن مجاهد (تـ 324هـ/ =

تفسير الطبري العبارة التالية: «والصواب من القول في ذلك عندنا أنهما قراءتان مختلفتان، غير مختلفتي المعاني. فبأيهما قرأ القارئ، فهو مصيب الصواب في ذلك»[1]. ولا شكّ في أن موقف الجمع يؤكد نزعة إلى نقل مختلف الأقوال في المبحث الواحد والمضارعة بينها في الأهمية، وفي تأدية مقاصد المفسر من تأويله آي المصحف.

ب. التوقف وتعليق الحكم:

يتجلى هذا الموقف، أكثر ما يتجلى، في تعامل الطبري مع روايات متباينة في شأن سبب نزول الآية نفسها. ولذلك يكتفي المفسر بإثبات تلك الروايات دون أن يكون له فيها رأي قبولاً أو رداً. وعلة هذا الموقف، فيما نرى، أن علماء القرآن والمفسرين، ومنهم الطبري، عدّوا أخبار أسباب النزول ناطقة بحقيقة الخلفية التاريخية للتنزيل ومطابقة للواقع الحي بكل أبعاده السياسية والاجتماعية والمعرفية. وفضلاً عن ذلك، قد سلّم الطبري بصحة مقالة تعدد الأسباب، رغم أن النازل واحد[2]. وغير خافٍ أن في التوفيق بين الأسباب قفزاً على الصعوبات التي واجهت الطبري في مبحث أسباب النزول[3].

= 635م). راجع عمله: **كتاب السبع في القراءات**، تحقيق شوقي ضيف، ط 2، دار المعارف، مصر، 1980، ص 53-87.

(1) **جامع البيان**، ج 3، سبق ذكره، ص 272.

(2) من ذلك أن الطبري ساق ثلاثة أقوال في السبب الذي من أجله نزلت الآية 77 من سورة آل عمران. انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 319-320.

(3) دعا عبد المجيد الشرفي إلى نبذ المنهج القائم على الجمع بين الروايات المتناقضة في أسباب النزول وغيرها من المباحث الإسلامية. انظر كتابه: **لبنات**، ط 1، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص 173.

ج. الترجيح أو الاعتراض:

يبرز هذا الموقف بوضوح في باب التأويل القرآني، أي البحث عن المعاني القرآنية المطابقة، من وجهة نظر الطبري، لمراد الله من كلامه. واتخذ هذا الموقف ثلاثة أشكال في **جامع البيان**، هي:

● **ترجيح عارٍ من استدلال**: الحقّ أن هذا الشكل نادر الحضور في **تفسير الطبري**. من ذلك أن المفسر عرض مختلف وجوه تأويل الآية 207 من سورة **البقرة** 2، ثم اختار منها وجهاً مكتفياً بالقول: «. . . فهذا هو الأغلب الأظهر من تأويل الآية»[1].

● **ترجيح مع استدلال**: هذا الشكل متواتر بكثرة في **جامع البيان**. والشواهد عليه عديدة، إذ تذكر الجملةُ التالية أو نحوها في **جامع البيان** مئات المرات: «وأولى هذه الأقوال بالصحة والصواب قول من قال: (. . .) وإنما قلنا ذلك أولى بالصواب من غيره من الأقوال لأن. . .»[2].

● **اعتراض مع استدلال**: اقتصرت اعتراضات الطبري - وهي قليلة - على أقوال بعض التابعين في باب التأويل. من ذلك تفنيده تفسير السدي للجزء الأخير من الآية 24 من سورة **النساء** 4 قائلاً: «أما الذي قاله السدي، فقول لا معنى له لفساد القول بإحلال جماع امرأة بغير نكاح ولا ملك يمين»[3]. واعترض الطبري على تفسير قتادة لقسم من الآية 118 من سورة **آل عمران** 3، وهذا ما يجلوه القول

---

(1) **جامع البيان**، ج 2، سبق ذكره، ص 334.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 360. وانظر أيضاً: ج 2، ص 187؛ ج 3، ص 342.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 16.

التالي: «... وهذا القول الذي ذكرناه عن قتادة قول لا معنى له، وذلك أن...»[1].

والحاصل أن تمكن الطبري من رصيد واسع ومتنوع من مصادر تفسيره جعله أمام خيارات ومواقف إزاءها. ويعكس ذلك كله، فيما نقدّر، شخصية الطبري النقلية والنقدية في آن، اعتباراً لمشاغله المعرفية والمذهبية لحظة بناء تفسيره القرآني.

خاتمة:

يمكن القول ختاماً، إن جلّ مصادر الطبري في التفسير مكتوبة ولكن «أصولها» مندرجة في ثقافة شفوية، ثم إن الخوض في قضية المصادر في علاقتها بطبيعة المرجع أثبت عندنا وجود حلقة وصل بين الشفوي والمكتوب هي **الإملاء** من مصادر مكتوبة. وتعكس هذه الحلقة طوراً من أطوار الثقافة الإسلامية قديماً، شهد تعايشاً وتجاذباً بين أدبية المنطوق ومراسم التدوين.

وفضلاً عن ذلك، إن تفحص مصادر الطبري من جهة المرجع نبّهنا إلى أن البحث في الهيئة الأولى للمصادر الشفوية أمر متعذر التحقيق بسبب تقلب متون المصادر بين الشفوي والمكتوب طوال قرون، حتى إنه ليصح القول إن المصادر التي استفاد منها الطبري ليست في الغالب **إنتاج مؤلف واحد**، فهي تعكس، عند التدبّر، **ضمير الجماعة السنّية** أكثر مما تترجم عن موقف فردي من قضايا التفسير.

---

(1) جامع البيان، ج 3، سبق ذكره، ص 409.

ثم إن تفسير **الطبري** شاهد على تثبيت مصادر عديدة عوّل عليها في عمله، وهو تثبيت تمّ بحسب اعتبارات عديدة، منها؛ **أولاً** اختيارات المؤلف بتوجيه من مصادر تكوينه العلمي؛ **وثانياً** انتظارات متقبّليه الضمنية والصريحة؛ **وثالثاً** السياق الإبستيمي للمعرفة في عصره.

تأويل القرآن
في مفاتيح الغيب للرازي (تـ ٦٠٦هـ):
تكامل الفهم مع الإيمان

عروسي لسمر

باحث تونسي

على سبيل التقديم:

«اعلم أن لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي، ولا يظهر له أسراره وفي قلبه بدعة، أو كبر، أو هوى، أو حبّ الدنيا، أو هو مصرٌّ على ذنب، أو غير متحقق بالإيمان، أو ضعيف التحقيق، أو يعتمد على قول مفسر ليس عنده علم، أو راجع إلى معقوله، وهذه كلها حجب وموانع بعضها أوكد من بعض.» (بدر الدين الزركشي (تـ 794هـ)، **البرهان في علوم القرآن**، ص 180-181).

يلاحظ الناظر في **تفاسير الغيب** لفخر الدين الرازي، سعة اطّلاعه، وتمكنه من العديد من العلوم الحكمية والمنطقية والنقلية واللغوية، ما يسّر له الوقوف على معاني القرآن وفهم مقاصد الشارع. واتّسم تدوينه بالموسوعية، معتمداً على خطة تكثير المسائل واستنباطها؛ فهو يقول في تفسير سورة الفاتحة: «اعلم أنه مرّ على لساني في بعض الأوقات، أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط

من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة»[1]. ولعلّ تلك الموسوعية تطرح بعض التساؤلات، فالعلم مهما كانت أصوله الدنيوية، فإنه محكوم برؤية دينية لاهوتية، على اعتبار أن الحقيقة واحدة وجوهرية، تفيض عن الواحد أو واجب الوجود بحسب ألفاظ الفلاسفة. وما العلوم اللغوية والحكمية إلا مداخل لفهم القصد النهائي للنصّ الكلامي الإلهي. ولذلك يتوسل الرازي بالمدخل اللغوي الصوتي لفهم المعاني، فيقول: «لا شكّ أن الكلمات تحصل من الأصوات والحروف، فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت، وعن أسباب وجوده. وأما الحروف، فيجب البحث عن هل هو نفس الصوت، أو هيئة موجودة في الصوت مغايرة له؟ ولا شكّ أن هذه الحروف، إنما تتولد عند تقطيع الصوت، وهي مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والأسنان والشفتين...»[2].

فالرازي جاء في لحظة تاريخية، نضج فيها التفسير، وتوافرت العلوم ودوّنت، ما يسّر له الاستفادة والتعمق، فقد احتكم إلى القاعدة التي ترى أن كل علم من العلوم منتزع من القرآن، وإلا ليس له برهان، لهذا يقول ابن مسعود: «من أراد العلم فليثوّر القرآن»[3]. ولئن تهيّب السلف من الخوض في معاني القرآن، وتورعوا عن ذلك،

---

(1) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، تحقيق الشيخ خليل الميس،ج 1، ط 1، دار الفكر للطباعة، 1981، ص 6.

(2) المرجع نفسه، ص 33.

(3) بدر الدين الزركشي (تـ 794)، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 1، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ص 8.

فإن المتأخرين اجتهدوا في ذلك وتوسعوا فيه[1].

ولم يكن هذا الموقف خاصاً بالرازي، بقدر ما كان شائعاً بين المفسرين المسلمين، ولعلّ الناظر في فهمه للتفسير يدرك ذلك، فالتفسير في اصطلاح المفسرين علم جليل، يعرف به معاني كلام الله، وهو محصلة علوم عدية، لذلك قال الشافعي: «جميع ما تقوله الأمة شرح للسنّة، وجميع السنّة شرح للقرآن، وجميع القرآن شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العليا (. . .) وكما أنه أفضل من كل كلام سواه، فعلومه أفضل من كل علم عداه، قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ﴾ (الرعد، الآية 19)، وقال تعالى: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ﴾ (البقرة، الآية 169). قال مجاهد: الفهم والإصابة في القرآن، وقال: قال مقاتل: بعض علم القرآن»[2]. وعدّ التفسير علماً جامعاً لكل العلوم، ما دفع ابن مسعود إلى القول: «من أراد العلم فليثوّر القرآن»[3]، أي يفكر في معانيه وتفسيره وقراءاته. والتفسير تفعيل من الفسر، وهو لغة

---

(1) يقول الزركشي: «كان جلة من السلف، كسعيد بن المسيب والشعبي وغيرهما، يعظمون تفسير القرآن، ويتوقفون عنه تورعاً واحتياطاً لأنفسهم، مع إدراكهم وتقدمهم. ثم جاء بعدهم طبقة فطبقة، فجدوا واجتهدوا، وكل ينفق مما رزق الله، ولهذا كان سهل بن عبد الله يقول: لو أعطى العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم، لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنه كلام الله، وكلامه صفته. وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح الله عليه. وكلام الله غير مخلوق، ولا تبلغ إلى نهاية فهمه فهوم محدثة مخلوقة» (ص 9).

(2) بدر الدين الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 6.

(3) المرجع نفسه، ص 8.

البيان والكشف «ويطلق التفسير على التعرية للانطلاق، يقال فسرت الفرس إذا عريته لينطلق. ولعله يرجع لمعنى الكشف كما لا يخفى، بل كل تصاريف حروفه لا تخلو من ذلك، كما هو ظاهر لمن أمعن النظر»[1].

1- مفهوم التفسير:

هو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ معاني القرآن، ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك، لمعرفة النسخ وسبب النزول، وقصة توضح ما أبهم في القرآن ونحو ذلك[2]. وعرّفه الزركشي بأنه «علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه»[3].

وحدد الألوسي سبعة علوم ضرورية، على المفسر أن يأخذ بها، وأول ما يحتاجه «علم اللغة، لأنه يعرف به شرح مفردات الألفاظ ومعلولاتها، بحسب الوضع، ولا يكفي اليسير إذ قد يكون اللفظ مشتركاً، وهو يعلم أحد المعنيين والمراد الآخر؛ فمن لم يكن عالماً بلغات العرب لا يحل له التفسير، كما قال مجاهد»[4]. أما **الثاني**، فهو «معرفة الأحكام التي للكلمة العربية من جهة إفرادها وتركيبها،

---

(1) شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 4.
(2) المرجع نفسه، ص 4.
(3) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 2، ص 174.
(4) الألوسي، **روح المعاني**، سبق ذكره، ص 5.

ويؤخذ ذلك من علم النحو». **والثالث**، «علم المعاني والبيان والبديع، ويعرف بالأول، خواص تركيب الكلام من جهة إفادته المعنى. وبالثاني، خواصها من حيث اختلافها. وبالثالث وجوه تحسين الكلام، وهو الركن الأقوم واللازم الأعظم». والعلم **الرابع** «تعيين مبهم وتعيين مجمل، وسبب النزول والنسخ، ويؤخذ ذلك من علم الحديث». **والخامس**، «معرفة الإجمال والتبيين والعموم والخصوص والإطلاق، والتفسير ودلالة الأمر والنهي وما أشبه هذا، وأخذوه من أصول الفقه». **والسادس**، «الكلام فيما يجوز على الله، وما يجب له وما يستحيل عليه، والنظر في النبوة، ويؤخذ هذا من علم الكلام، ولولاه يقع المفسر في ورطات». **والسابع**، «علم القراءات، لأنه يعرف كيفية النطق بالقراءات؛ وبالقراءات ترجح بعض الوجوه المحتملة على بعض هذا»[1]. وهذا يقودنا إلى اعتبار أن المعنى في القرآن مبني في جوهره على التعدد، ومحتاج إلى التفسير بطبعه، كما يعني أن التفسير علم يختص به أهل العلم، ولا يطرقه إلا من تمرّس في هذه المعارف التي تعتبر مجرد مقدمة للتفسير.

2- مفهوم التأويل:

يختلط مفهوم التفسير بمفهوم التأويل من عدة جوانب، ما يحوجنا إلى البحث في مفهوم التأويل. فقد ورد في **لسان العرب** لابن منظور (تـ 711هـ) في مادة [أوّل] قوله: «الأول: الرجوع آل الشيء يؤوّل أوّلاً ومآلاً: رجع. وأوّل إليه الشيء: رجعه. وألت عن الشيء:

---

(1) الألوسي، **روح المعاني**، سبق ذكره، ص 5-6.

ارتددت. وفي الحديث، من صام الدهر فلا صام ولا آل؛ أي لا رجع إلى خير (. . .) والإيل والأيل من الوحوش: قال ابن فارس: سمي بذلك لمآله إلى الجبل يتحصن فيه (. . .) وأول الكلام وتأوله: دبّره وقدّره، وأوّله وتأوّله: فسره. وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾؛ أي لم يكن معهم علم تأويله (. . .) والمراد بالتأويل، نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. . .»[1]. فنجد معنى الرجوع إلى العودة بالمعنى إلى أصله ومنبعه أو معناه الاشتقاقي، ومعنى التدبر والتقدير والتفسير وطلب الدليل، ولا يتسنى ذلك إلا بتقليب المعنى، وترجيح بعض الاحتمالات عن غيرها. ويختصر هذا الجهد التأويلي في معنى الاستدلال، فيقول الرازي: «لقوم يتفكرون ويتأملون، ويستدلون بالمحسوس على المعقول، ويتنقلون من الشاهد إلى الغائب»[2]. ويمكن للمستدل أن يجمع المعاني، ويقلّب وجوه التراكيب ليرجح بعضها، ويستبعد البعض الآخر. فقد جاء «في التهذيب: وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلاً، وثلاثية آل يؤول أي رجع وعاد. وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والتفسير واحد. قال أبو منصور يقال آلت الشيء أوّله إذا جمعته وأصلحته؛ فكان التأويل جمع معاني ألفاظ، أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه (. . .) الليث: التأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه (. . .) الجوهري: التأويل تفسير ما يؤول إليه

---

(1) ابن منظور (تـ 711هـ)، **لسان العرب**، مادة [أول]، دار الجيل، بيروت، 1988، ص 130-131.

(2) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 5، سبق ذكره، ص 102.

الشيء (. . .) وآلت الشيء أولاً وإيالاً: أصلحته وسسته»[1]؛ فالتأويل توضيح لمعنى أصلي، وتمييزه عن معاني أخرى متداخلة، بحكم الاستعمال الذي يؤدي إلى إشكال المعنى في ذهن المتكلّم، ما يستحق توضيحاً وتأويلاً للمعنى.

وقيل التأويل مأخوذ من الإيالة، وهي السياسة؛ فكأن المؤوّل يسوس الكلام، ويضعه في موضعه. قال الزمخشري في أساس البلاغة: «آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة وائتالها، وهو مؤتال لقومه أي سائس محتكم». ويقول الألوسي: «التأويل من الأول، وهو الرجوع والقول بأنه من الإيالة، وهي السياسة. كأن المؤول للكلام ساس الكلام، ووضع المعنى فيه موضعه ليس بشيء»[2]. وفي هذا السياق، يعني تدبير الكلام وسياسته وإصلاحه. وفي النهاية يفيد التأويل معنى الرجوع والتدبر والتوضيح وسياسة الكلام.

وورد ذكره في القرآن: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ (النساء، الآية 59) كما جاء في (الأعراف، الآية 53)، (آل عمران، الآية 7)، (يونس، الآية 39)، (يوسف، الآية 6، 37، 44)، (الكهف، الآية 87).

أما المعنى الاصطلاحي للتأويل، فهو علم يهدف إلى الكشف عن معاني الآي القرآني، وتدبر الأحكام، وترجيح المعنى الأقرب إلى

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، سبق ذكره، ص 131-132.
(2) الألوسي، روح المعاني، سبق ذكره، ص 4.

الصواب. ولما كان النصّ القرآني متكوّناً من العلامات اللغوية والرموز، فإنه لا يمكن التطرق إلى التأويل دون التفكير في علاقة الرمز، والعلامة بالتفسير والتأويل. وفي هذا الإطار يقول بول ريكور: «التأويل هو ترجمة دلالة سياق ثقافي إلى آخر، بحسب قاعدة معتدّة بتعادل المعنى»[1]. وينطلق ريكور من وجود علاقة ضرورية تربط العالم باللغة، «فإذا كانت اللغة ليست لذاتها، ولكن لعالم تفتحه وتكتشفه، فتأويل اللغة - إذن - لا يختلف عن تأويل العالم»[2]. ولما كانت اللغة تختصر العالم في شكل علامات ورموز، فإن «التأويل هو اشتغال الفهم على فكّ الرموز»[3]. ويتلازم التأويل مع طبيعة اللغة ذاتها، باعتبار طبيعتها المجازية، ما جعل ابن جني (تـ 392هـ) يقول: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة»[4]. ويطرأ المجاز من بنية اللغة الذاتية، فمن «المجاز كثير من باب الشجاعة في اللغة: من الحذوف، والزيادات، والتقديم، والتأخير، والحمل على المعنى والتحريف»[5]؛ فالمجاز استعمال للكلمة في غير معناها الحقيقي، لأن «التنقل من معنى إلى معنى كثير في كلامهم»[6]. وينشأ المجاز من

---

(1) Paul Ricœur, *Lectures II*, Éditions du Seuil, p. 453.

(2) Paul Ricœur, *Lectures II*, p. 304.

(3) Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris, p. 19.

(4) أبو الفتح بن جني (تـ 392هـ)، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، ج 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، ص 449.

(5) المرجع نفسه، ج 2، ص 448.

(6) أبو البركات الأنباري (تـ 577هـ)، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**، ج 2، 1982، ص 493.

العدول عن الأصل، وتصرف المتكلّم في المخزون المشترك تصرفاً فردياً مخصوصاً، كما يحصل عن الاتّساع في الكلام، و«إنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة، وهي: الاتّساع والتوكيد والتشبيه، فإن عدمت هذه الأوصاف، كانت الحقيقة البتة»[1]. ومن الصعب على المتكلّم أن يخلو كلامه من المجاز، فهو عفوي، أو كما يقول الزجاجي (تـ 357هـ): «العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها»[2]. كما تُلازم الاستعارات الاستعمال العادي للكلام «إنها ليست مقتصرة على اللغة، بل توجد في تفكيرنا، وفي الأعمال التي نقوم بها أيضاً. إن النسق التصوري العادي الذي يسيّر تفكيرنا وسلوكنا له طبيعة استعارية»[3]، فالاستعارات استعمالات أصلية، تنبع من تصورات الفكر لعلاقة اللغة بالتجربة، ويظلّ مستعمل اللغة في حاجة إلى المعاني الثواني للتعبير عن مقاصده، ما يحوجه إلى التصرف في اللغة، فيجريها على غير العادة والحقيقة، فكان «سبب هذه المحمولات والإضافات والإلحاقات، كثرة هذه اللغة وسعتها، وغلبة حاجة أهلها إلى التصرف بها، والتركح في إثباتها، لما يلامسونه ويكثرون استعماله من الكلام (. . .) ولقوة إحساسهم في كل شيء،

---

(1) ابن جني، **الخصائص**، ج 2، سبق ذكره، ص 493.

(2) أبو القاسم الزجاجي (تـ 357هـ)، **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، 1982، ص 66.

(3) جورج لايكوف وجونسن، **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط 1، دار توبقال، المغرب، 1996، ص 21.

بتخيلهم ما لا يكاد يشعر به من لم يألف مذاهبهم»[1]. فالمعنى من صميم بنية اللغة، وطرق تصريف الكلام وجريانه، وهو «فوضوي في عدم انتهاء احتمالاته»، كما «تبدو تجليات المعنى طليقة، غير متوقعة بالقدر الذي عليه مظاهر الشكل من المادية والتحديد والوصفية»[2]، على حدّ قول إميل بنفنيست (Emile Benveniste). وتقدح طبيعة المعنى المجازية ضرورة تأويله، و«الرجوع» به إلى معناه الأصلي، وتدبره وسياسته للكشف عن دلالته الترجيحية، التي تتفق أو تقترب مع قصد المتكلّم وفهمه.

3- الفرق بين التفسير والتأويل:

طغى استعمال مفهومي تفسير وتأويل في المدونات القديمة استعمالاً متقارباً، إلى درجة يعسر معها التمييز بين المفهومين، ما دفع ابن حبيب النيسابوري إلى القول إنه «نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل لما اهتدوا إليه»[3]. والأمر ربما سببه استعمال القرآن لكلمة تأويل، ثم ذهاب الأصوليين إلى اصطلاح خاص فيها، واستعمال المتكلّمين من أصحاب المقالات والمذاهب للكلمة، فكان اختلافها وتداخل معانيها، فضلاً عن قربها من معنى تفسير، حتى أن أبا عبيدة وطائفة من العلماء قالوا إن «التفسير والتأويل

---

(1) جلال الدين السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص 218.

(2) Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1975, p. 216.

(3) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 2، ص 173.

بمعنى واحد»[1]، والمعنيان مترادفان. وهذا الرأي هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير، وهو أمر مرتبط بتاريخية التفسير وتطور مقولاته. ويرى الزمخشري أن السبب «في اصطلاح كثير على التفرقة بين التفسير والتأويل، التمييز بين المنقول والمستنبط، ليحيل على الاعتماد في المنقول، وعلى النظر في المستنبط»؛ بمعنى أن التفسير يتصل بالمنقول، ويستهدف الألفاظ دون التركيب، ويتعلق التأويل بالاستنباط والتدبر ومجاله المعاني.

وقد خالفت طائفة من العلماء هذا الرأي، فالراغب الأصفهاني يرى أن التفسير أعم من التأويل، و«أكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ والتأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا. والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير يستعمل في مفردات الألفاظ (. . .) فالتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ، كَالبَحِيرَة والسائِبَة والوَصِيلَة، أو في تبيّن المراد وشرحه، كقوله تعالى في الآية (43) من سورة البقرة: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (. . .) وأما التأويل، فإنه يستعمل مرة عامّاً ومرة خاصاً «الكفر والإيمان: تصديق مطلق، وتصديق دين الحق. . .»»[2]. وميّز أبو طالب الثعلبي بينهما على أساس ظاهر اللفظ وباطنه، إذ «التفسير بيان وضع اللفظ، إما حقيقة أو مجازاً، كتفسير الصراط بالطريق (. . .) والتأويل تفسير باطن اللفظ، مأخوذة من الأول، وهو الرجوع لعاقبة الأمر؛ فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد».

---

(1) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 2، ص 173.
(2) الراغب الأصفهاني، **مقدمة للتفسير**، ص 402-403.

أما البغوي، فميّز بينهما على أساس أن «التأويل هو صرف الآية إلى معنى محتمل، يوافق ما قبلها وما بعدها، غير مخالف للقرآن والسنّة من طريق الاستنباط»، وفي ذلك تقييد لحدود التأويل، ووضع حدّ له، لا يمكن أن يتجاوزه، فقد سيّجه بالنصّ والاجتهاد المقبول. و«التفسير هو الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها». وقال بعضهم: «التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراية»[1]. ويبدو أن التمييز بين المفهومين بقي محكوماً بثنائية النقل والعقل أو الرواية والدراية.

ومن المواقف من يرى أن التفسير هو بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة، والتأويل هو بيان المعاني التي تستفاد بطريق الإشارة. وفي هذا المجال يقول الألوسي: «قد تعارف من غير نكير، أن التأويل إشارة قدسية، ومعارف سبحانية، تنكشف من سجن العبارات للسالكين، وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين والتفسير غير ذلك»[2]. ثم يضيف الألوسي: «واختلف في الفرق بين التفسير والتأويل: فقال أبو عبيدة هما بمعنى واحد، وقال الراغب: التفسير أعمّ وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها في الكتب الإلهية وغيرها، والتأويل في المعاني والجمل في الكتب الإلهية. وقال الماتريدي: التفسير القطع بأن مراد الله تعالى كذا، وفي التأويل ترجيح أحد المحتملات من دون قطع. وقيل التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراية»[3].

---

(1) السيوطي، **الإتقان**، ج 2، ص 173.

(2) الألوسي، **روح المعاني**، سبق ذكره، ص 5.

(3) المرجع نفسه، ص 5.

وفي قول آخر للماتريدي، يرى أن «التفسير القطع على أنه المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي، وهو المنهي عنه، والتأويل ترجيح أحد الاحتمالات من دون القطع»؛ فالتأويل هو ترجيح للمعنى، ويعتمد الاستنباط وتعقّل النصّ. أما التفسير، فهو شرح للفظ بشكل قطعي.

4- التأويل وإشكالية الفهم:

تعود هذه الإشكالية إلى طبيعة الوعي الإنساني الذي يمرّ عبر اللغة، فالوعي لا يدرك العالم والأشياء، لأنها لا تقدم بشكل مباشر، بل ندركها من طريق التعابير والأسماء، فالعالم يعطى باعتباره خطاباً. ويستدعي هذا الأمر إعادة قراءة هذا الخطاب، لتحريره من الأوهام الثاوية في لغته ودلالته، وتخليص المعنى المغمور تحت رتابة الكتابة، والمختزل في حدود العبارة. وفي هذا السياق، لا بدّ من هرمينوطيقا (Herméneutique) للفهم، باعتبارها فناً للتأويل وفهم النصّ، فـ«الهرمينوطيقا هي نظرية الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص، وهكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنصّ»[1]. وبهذا تكون المهمة الأساسية للتأويل متمثلة في إثبات أن الوجود لا يصل إلى الكلام والمعنى والتفكير إلا بالصدور عن التفسير المتواصل للدلالات، كما أن الوجود لا يصبح إنسانياً إلا بالاستحواذ عن هذا المعنى، فمهمة التفكير ليست المعرفة، بل رصد الكينونة من أجل

(1) Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, p. 58.

الفهم، وهذا ما يفسر تجدد التأويل في كل مرة، بحسب السياقات الثقافية، لأن «التفكير في الوجود كفعل للفهم، والتأويل كفكر، وليس ببساطة كموضوع؛ ومنه فإن الموضوعية ستكون مبنية على ذاتية الوعي»[1]. وينصبّ التأويل على الكتابة، والبحث عن دينامية النصّ الذاتية، من طريق «البحث داخل النصّ نفسه، من جهة عن الدينامية الداخلية الكامنة وراء تبيّن العمل الأدبي، ومن جهة ثانية، البحث عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته»[2]. وتتمثل مهمة الهرمينوطيقا على هذا النحو في «عزل المدلول عن الدال، من طريق التأويل والتعليق، والقضاء على الكتابة من طريق الكتابة الأخرى، التي هي القراءة»[3]. ولهذا لا يمكن اعتبار الهرمينوطيقا منهجاً للوصول إلى الحقيقة، بل هي محاولة للفهم. ويرى غادامير (Gadamer) ألا فائدة من وضع «أورغانون» أو قانون للفهم، إذ «ليس ضرورياً وضع منهج للفهم العلمي، والذي يهمنا هو المعرفة الحقيقية؛ فالظاهرة التأويلية ليست - مطلقاً - مسألة منهج»[4]، بل يمكن أن «نشكّ في وجود تقنية

---

(1) H. G. Gadamer, *L'art de comprendre. Ecrits II*, Éditions Aubier, Paris, 1991, p. 13.

(2) بول ريكور، من النص إلى الفعل: **أبحاث التأويل**، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، ط 1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، 2001، ص 25.

(3) Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 229.

(4) H. G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. Pierre Fruchon, Éditions du Seuil, Paris, 1996, p. 11.

للفهم»[1]. وهكذا تظلّ اللغة هي الوسيط الوحيد الذي يقودنا إلى الفهم، طالما أن عمل التأويل يتصل بالرمزي، باعتبار أن «الرمزي هو الواسطة الشاملة للفكر بيننا وبين الواقع، إنه يعبّر قبل كل شيء عن لا مباشرية فهمنا للواقع»[2]؛ فإذا كانت اللغة تحوّل العالم إلى نصّ، فإن ذلك مجرد درجة من درجات التفكير في الحقيقة، لأن الحقيقة تكتسب كثافة ورمزية داخل النصّ، فهي تستحيل إلى رموز تعرّض نفسها للتأويل والتفكيك، ما يعني أن الرمز يبقى مصاحباً لكل تعبير عن الحقيقة. لهذا يقول بول ريكور: «إن الرمز موجود حيث يصلح التعبير الألسني بمعناه المزدوج، أو معانيه الكثيرة لعمل التفسير. فما يسبب هذا العمل، إنما هو بنية قصدية لا تكمن في علاقة المعنى بالشيء، بل في شكل للمعنى، في علاقة المعنى بالمعنى، علاقة المعنى الثاني بالمعنى الأول، سواء أكانت هذه العلاقة مماثلة أم لا، سواء أكان المعنى الأول يخفي المعنى الثاني أو يبيّنه. وهذا التركيب هو الذي يجعل التفسير ممكناً»[3]. وينتهي ريكور إلى أن علم التفسير هو «نظرية القواعد التي تشرف على تفسير، أي تفسير نصّ مفرد، أو مجموعة من العلامات التي يمكننا اعتبارها نصاً»[4]. وتؤلف التعبيرات ذات المعنى المزدوج مبحث التفسير الذي يتكون من الرموز، بما هي «تعبير ألسني ذو معنى مزدوج يتطلب تفسيراً؛ والتفسير عمل من

---

(1) H. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 286.

(2) Paul Ricœur, *De l'interprétation*, op. cit., p. 20.

(3) بول ريكور، **في التفسير محاولة في فرويد**، ترجمة وجيه أسعد، ط 1، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، 2003، ص 25.

(4) المرجع نفسه، ص 17.

أعمال الفهم، ينشد أن يفكك معنى الرمز»[1]، ويكشف عن معنى يكون من الدرجة الثانية، يفترض أنه يتجاوز المعنى الأول. فالتفسير يتعلق بصلة المعنى الأولي الحرفي، والظاهر بالمعنى الثاني المبطن والمحال عليه. «فإذا كان الإنسان يفسر الواقع حين يقول شيئاً عن شيء، فالسبب أن الدلالات الحقيقية غير مباشرة؛ ذلك أنني لا أبلغ الأشياء إلا إذا عزوت معنى إلى معنى»[2].

ويعني الفهم في النهاية، الإنصات إلى النصّ وتغايراته، لأن «فهم نصّ ما، هو أن يكون مفتوحاً بسهولة على تغاير النصّ؛ يعني أن نضع في الحسبان أننا مسبوقون بكون النصّ ذاته، يعرض في تغايره، كما يمتلك إمكانية معارضة حقيقته العميقة»[3]. ولا يعني هذا المنطق مواجهة النصّ بسلبية، بل إن القارئ هو المتحكم في النصّ لأنه مدار الرمزية، فلا وجود لرموز قبل الإنسان. لذلك يقول بول ريكور: «لا توجد رمزية قبل الإنسان الذي يتكلم، حتى وإن كانت قوة الرمز متجذرة بعمق في تعبيرية الكون»[4]. والرمز هو «عبارة لسانية ذات معنى مزدوج تتطلب تأويلاً، والتأويل بدوره هو عمل الفهم الذي يشتغل على فكّ الرموز»[5]، فالتأويل عملية معقدة ومتعددة المجالات، إذ أن «التفسير يتطلب نظرية كاملة في الإشارة والمعنى (. . .) إن عمل التأويل نفسه يكشف عن عزم عميق، للتغلب على

(1) بول ريكور، **في التفسير محاولة في فرويد**، سبق ذكره، ص 18.
(2) المرجع نفسه، ص 29.
(3) H. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 290.
(4) Paul Ricœur, *De l'interprétation*, op. cit., p. 26.
(5) Ibid, p. 19.

البعد والتباعد الثقافي، كما يكشف عن عزم لجعل القارئ معادلاً لنصّ أصبح غريباً، وكذلك لدمج معناه في الفهم الحاضر، والذي يستطيع الإنسان أن يأخذه من نفسه بالذات»[1]. ومن ثمة تنفتح الهرمينوطيقا على كل الاختصاصيين، فلم تعد محتكرة على مؤوّلي الوحي. كما أن التأويل لم يكن ليكون مهماً، إلا باستعارة من طرائق الفهم المتوفرة في عصر من العصور، الأسطورة والمجاز والقياس. ويستند معنى التأويل لدى ريكور على تعددية المعنى، لأن «التأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فكّ المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى الحرفي (. . .) إذ ثمة تأويل هنا، حيث يوجد معنى متعدد، ذلك لأن تعددية المعنى تصبح بادية في التأويل»[2]، فالتأويل تقنية للفهم تقاوم الوهم، لأن «مشكلة التأويل (. . .) ليست الخطأ بالمعنى الإبستيمولوجي، ولا الكذب بالمعنى الأخلاقي ولكنه الوهم»[3]، ولهذا يعمل التأويل على تقريب المسافة بين النصّ والقارئ من ناحية، وتجسير الهوة بين الذات والعالم من ناحية ثانية. فيكون المرور من العالم إلى النصّ، حيث تذوب الأشياء والظواهر، وتمحي في الدليل اللغوي، ثم يحين دور التأويل الذي يهدف في النهاية إلى تحرير الكلام من سلطة الكتابة. وهكذا، إن «فعل الهرمينوطيقا ليس محدوداً بعمل التأويل بمعناه البحث عن المعاني الباطنية للنصوص، بل إن مهمتها هي فكّ رموز

---

(1) بول ريكور، **صراع التأويلات دراسات هرمينوطيقية**، ترجمة منذر عياشي، دار الكتب الجديدة المتحدة، ص 34.

(2) المرجع نفسه، ص 44.

(3) Paul Ricœur, *De l'interprétation*, op. cit., p. 36.

النصّ، لتحرير الكلام الحي، والذي هو معتم ومغمور أو مجمّد داخل الكتابة»[1]. ويكون عمل الهرمينوطيقا مشتقاً من عمل النصّ ذاته، القائم على إنتاج الرموز والعلامات والإشارات، فهي ليست علماً للتأويل، بل هي فنّ للفهم، والفنّ يقوم على الجمالية وليس على المنطقية، ما يتعذر معه التمييز بين تأويل صحيح وتأويل غير صحيح، فلا يوجد تأويل صحيح للنصّ مطلقاً، بل توجد تأويلات متعددة ومتضاربة. و«إذا لم تكن الهرمينوطيقا منطقاً، فإنها تمتلك دينامية لاقتحام النصوص، للتعامل مع الرموز والعتامة المكثفة داخل الكتابة. هذه الدينامية ليست إلا ظاهرة المساءلة وفتح حوار مع النصّ، ليقول أكثر ما فيه»[2]. وكل تأويل مبني على الحوار، وثنائية السؤال والجواب، فالنصّ يطرح أسئلته على المؤوّل، وفهم النصّ هو فهم لأسئلة النصّ، وأفقه التأويلي[3]، لأنه لا يمكن التوصل إلى إجابة وحيدة على تلك الأسئلة، وإنما على تأويلات متعددة ومتصارعة. وإذا كان النصّ يقدّم نفسه إلى الفهم على أنه كينونة، فما يقوله يوجد أولاً من خلال الرموز والإشارات، فإن مهمة التأويل الأساسية هي فكّ تلك الرموز، «فالتأويلات الأكثر تصارعاً تندرج، كل بحسب طريقته، في جهة الجذور الأنطولوجية للفهم»[4].

تفكيك الفهم: التفكيك إستراتيجية في قراءة النصوص، وتنطلق

---

(1) H. G. Gadamer, *L'art de comprendre*, op. cit., p. 260.

(2) عمارة ناصر، **اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي**، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص 33.

(3) H. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 393.

(4) Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 26.

من عدم قصدية المؤلف في المعنى، وهو مبدأ تشترك فيه مع نظرية التلقي: «إن كلاً من التلقي والتفكيك يلتقيان في أهم مبادئهما، وهو إلغاء النصّ وقصدية المؤلف»[1]. ومن شأن هذا أن يسمح بتعدد القراءات، ولا نهائية الدلالة، ما يفسح المجال أمام التأويل والهدم وإعادة البناء. فالتفكيك ينطلق من موقف فلسفي قائم على الشكّ ورفض القراءات والنظام والسلطة. وهكذا نصبح إزاء تفسير لانهائي للدلالة، «إن التفكيك الذي أفرزه موقف شكّ كامل لا يثق في النسق، باعتباره نظاماً عامّاً يحدد طريقة أداء العلامات، ويعطي المدلول حرية اللعب الكامل منفصلاً عن الدال، يبيح للقارئ أن يفسر العلامات بالمعنى الذي يشاء»[2]. فأهم الأدوار هو دور القارئ، وليس المؤلف أو العلامة أو النسق، وفي غيابه لا معنى للنصّ والعلامة والمؤلف[3].

5- التأويل لدى الرازي:

أكّد الرازي على أهمية المعنى اللغوي في فهم القرآن، فالكلام الإلهي يتصل بإمكانيات الفهم لدى المتقبّل، فهو يقول: «إنه لا معنى للكلام اللساني، إلا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة، والحروف المركبة، معرفات لما في الضمائر. إن الكلام عبارة عن فعل مخصوص، يفعله الحي القادر لأجل أن يعرف غيره ما

---

(1) عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص 321.

(2) المرجع نفسه، ص 321.

(3) محمد شوقي الزين، **جاك دريدا**، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011، ص 28.

في ضميره من الإرادات والاعتقادات (. . .) وأما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس، فهي صفة حقيقية كالعلوم والقدر والإرادات»[1].

وهذا الكلام منسجم تماماً مع المواقف اللغوية، والتطورات الحاصلة في فهمها، فهو يذكرنا بمواقف عبد القاهر الجرجاني من ناحية، وآراء الأشاعرة في الكلام الإلهي. لذلك يقول الشهرستاني: «الكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة، والعبارة دلالة عليه من الإنسان؛ فالمتكلّم عنده من قام به الكلام، وعند المعتزلة من فعل الكلام، غير أن العبارة تسمّى كلاماً، إما مجازاً أو باشتراك اللفظ»[2].

وقد لجأ الرازي إلى قدرة اللغة الاشتقاقية لتوليد المعاني، وتحريك المواضيع الخاصة بالفهم، لأن «معنى اللغة يشبه أن القدر المشترك بين تقاليبها هو الإمعان في الشيء، والخوض التام فيه، على خلاف ابن جني: لغوت تكلمت»[3]. أما مبرر التأويل، فيتأتّى من بنية اللغة المجازية، فالقراءة الفيلولوجية لدى الرازي لم تتأسس على إطلاقية الاشتقاق، بقدر ما يعتمد على دائرة تجمع بين المعنى والاشتقاق. وقد عرّف المعنى بأنه «اسم للصورة الذهنية، لا للموجودات الخارجية، لأن المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني، وقصد القاصد. وذلك بالذات هو الأمور الذهنية، وبالعرض هو الأشياء الخارجية الخاصة»[4]. فالمعنى يوجد ممفصلاً بين الصورة الذهنية

---

(1) الرازي، **التفسير الكبير**، سبق ذكره، ص 34.

(2) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (تـ 548هـ)، **الملل والنحل**، ط 2، المكتبة العصرية، صيدا، 2001، ص 76.

(3) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 1، سبق ذكره، ص 15.

(4) المرجع نفسه، ج 1، ص 325.

التي تجسد جوهر المعنى أو القصد، وبين الشيء الخارجي أو العرض. فالمعنى قصدي بطبعه، يستوجب ذاتاً دارسة تكشف عنه وتؤوّله، وتقلّب فيه القول وتتدبره، أما الألفاظ فتدل على المعاني. وينظر الرازي إلى المعنى من زاوية سلسلة تتناوب فيها المهام، فننطلق من المحابس التي تفنى لتترك مكانها للصوت، وهو يترك مكانه بدوره للحروف، والحروف تفنى لتولد الكلمة، والكلمات تصبح أثراً للعبارة، والعبارة تفنى لتقدم المعنى. وهكذا يظلّ الأمر محكوماً بزوجي «الفناء» و«البقاء». ومن خلال هذه الجدلية، ينشأ عالم المعنى أو عمل القراءة، باعتبارها «نشاطاً يمكن من إعادة إنتاج ما يسمح بالمقارنة مع الأصل (. . .) بل هي فهم ما قرأناه، وكذلك تأويل ما نفكر فيه، هي إذن البنية الأساسية المشتركة لكل فهم وإدراك للمعنى»[1]. ولم يستحضر الرازي المعاني الجزئية فحسب، بل كان ينظر إلى المعاني في صلتها ببعضها، انطلاقاً من سياق تأويلي أو دائرة تأويلية تسيطر على الفهم. فهو يقول في بعض السياقات: «اعلم أن هذه القصة أيضاً مذكورة مع الشرح والبيان في سورة البقرة»[2]. ولم يهمل الرازي الآراء المأثورة عن الرسول والصحابة والمرويات، واعتمد خطة تقوم على التفصيل والجمع، ثم يردفها بالإحكام أو النقض، وقد يذيّلها بالشكوك والاعتراضات، ويتبعها بالحلّ والجواب. والتزم منهجاً حجاجياً كلامياً، واعتمد المنطق التجريبي والمنطق الأرسطي بشكل خاص، لأن الحكمة القرآنية تجمع الإدراك

(1) H. G. Gadamer, *L'art de comprendre*, op. cit., pp. 30-31.

(2) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 15، سبق ذكره، ص 38.

الحسي، إلى جانب الإدراك العقلي. ونظر الرازي إلى المعنى نظرة متكاملة، باعتبار أن القرآن يمثل وحدة موضوعية، رغم اختلاف السياقات والموضوعات.

خاتمة:

على الرغم من اتّساع **التفسير الكبير** للعديد من العلوم والمعارف، ما جعله موسوعة معرفية تحوصل المستوى المعرفي الذي بلغته لحظة الرازي الذي استطاع من خلاله أن يترجم المقولات الأشعرية والدفاع عنها ضدّ خصومها؛ فالموسوعية كانت موظفة في خدمة المذهبية.

من قضايا تأويل النصّ القرآني عند الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور

علي بن مبارك

باحث تونسي

ليس من اليسير الحديث عن آراء الشيخ محمد الفاضل بن عاشور[1] في قضايا تأويل النصّ القرآني، وذلك لاعتبارات عدة، فقد عُرف الرجل أساساً بمواقفه الإصلاحية، ولم يظهر اهتماماً مخصوصاً بتأويل النصّ القرآني في مؤلفاته، وإن عرف بعدة تفاسير ومفسرين، ويبدو أن إشعاع تفسير **التحرير والتنوير** لمحمد الطاهر بن عاشور وما يحمله من مداخل نظرية تتعلق بتأويل النصّ القرآني، حالت دون تميز ابن عاشور الابن في هذا المجال. وعلى هذا الأساس، رأينا أنه من المفيد أن نغامر ونقتحم هذا المسلك، ونحاول جمع مجموعة من القرائن من نصوص مختلفة تساعدنا على تمثل مواقف الشيخ محمد الفاضل بن عاشور من تأويل النصّ وفهمه.

---

(1) ولد الشيخ محمد الفاضل بن عاشور سنة 1909، ودرس بجامعة الزيتونة وترأس الجمعية الخلدونية سنة 1945، وتولى عمادة الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين سنة 1961، وأسهم بمقالات ومحاضرات وكتب عدة، توفي سنة 1970.

ولقد ارتأينا أن نتناول هذا الموضوع من زاويتين؛ تتميز **الأولى** بالتعميم بينما تتميز **الثانية** بالتخصيص. أما ما يتعلق بالتعميم، فنقصد به ما رصدناه من آراء تصبّ بطريقة غير مباشرة في مبحث تأويل الوحي، عرضها ابن عاشور في نصوص متعددة تتعلق بتراجم الأعلام[1] والتقشف[2] و«موقف الدين من العلم والأخلاق»[3] و**روح الحضارة الإسلامية**[4]، ولقد وجدنا في مختلف النصوص إشارات أنارت سبيلنا وساعدتنا على تمثل منهج الشيخ ابن عاشور في قراءة النصّ الديني، والطريف أننا وجدنا في هذه النصوص محاولات لتفسير القرآن والتحول من البُعد التنظيري إلى البُعد الإجرائي؛ ففي كتابه **ومضات فكر**[5] استهل ابن عاشور حديثه بتفسير «آيات بيّنات» حاول أن يؤوّلها تأويلاً مخصوصاً سنقف عند مميزاته لاحقاً، كما

---

(1) ألّف الشيخ محمد الفاضل بن عاشور في ترجمة الأعلام:
- **أركان النهضة الأدبية بتونس**، دار النجاح، 1965.
- **تراجم الأعلام**، الدار التونسية للنشر، 1970.
- **أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي**، مركز النشر الجامعي، تونس، 2001.

(2) محمد الفاضل بن عاشور، **التقشف في الإسلام**، **(محاضرة رمضان 1968)**، عمل جماعي دراسات إسلامية، الدار التونسية للنشر، 1971.

(3) محمد الفاضل بن عاشور، «موقف الدين من العلم والأخلاق»، (محاضرة رمضان 1964)، عمل جماعي **دراسات إسلامية**، الدار التونسية للنشر، 1971.

(4) محمد الفاضل بن عاشور، **روح الحضارة الإسلامية**، المركز العالمي للفكر الإسلامي، 1992.

(5) محمد الفاضل بن عاشور، **ومضات فكر**، الدار العربية للكتاب، تونس - ليبيا، 1981، ص 51-60.

خصص في كتابه **المحاضرات المغربيات**[1] فصلاً تحت عنوان «القرآن العظيم من خلال شرح الآية الكريمة ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. . .﴾».

وحصرنا اهتمامنا في عمل مخصوص يفترض أنه يمسّ مسألة تأويل النصّ القرآني بصفة مباشرة، ونقصد به كتاب **التفسير والمفسرون**[2]، وفيه حاول الشيخ أن يرصد تاريخ التفسير نشأة وتطوراً، وأن يعرّف ببعض التجارب التفسيرية، والكتاب في الأصل مجموعة محاضرات ألقاها الشيخ ابن عاشور على طلبة الزيتونة عندما اضطلع بتدريس «الدراسات القرآنية» ثم حولها إلى «أمسيات» عرضتها الإذاعة التونسية، وتفاعل معها الجمهور[3]. وهذا يعني أن نصوص هذا الكتاب متميزة من حيث «التلقي» والأهداف، إذ استهدفت في مرحلة أولى الطلبة فهيمن عليها بُعدٌ تعليمي هدف من خلاله ابن عاشور إلى تدريب طلابه على التحري والتدقيق وعدم التسليم بما يحمله التراث من أفكار ومواقف، ثم استهدفت المحاضرات بعد تعديلها جمهوراً أوسع وأرحب، فبسّط ابن عاشور من خطابه وحاول أن يصله بمشاغل الناس فدعم البُعد التعليمي ببُعد تثقيفي توعوي حاول من خلاله تنوير المستمع وتحريره من أسر الذاكرة الدينية وهيمنة ثقافة التقليد.

---

(1) محمد الفاضل بن عاشور، **المحاضرات المغربيات**، الدار التونسية للنشر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ت، ص 136-162.

(2) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير والمفسرون**، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1999.

(3) محمد الحبيب بن الخوجة، تقديم كتاب **التفسير والمفسرون**، محمد الفاضل بن عاشور، سبق ذكره، ص 7.

وسنحاول مقاربة هذه المسألة من خلال ثلاثة مداخل، يتعلق **الأول** منها بإشكالية تأويل النصّ القرآني وسبله الممكنة عند الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، بينما سنتناول في المدخل **الثاني** السياقات والخلفيات التي أسهمت في رسم معالمه، ثم **أخيراً** سندرس موقف الشيخ من ظاهرة الاختلاف في التأويل وبعض «المتأولة».

أولا: تأويل النصّ القرآني وسبله:

لا نجد حديثاً صريحاً في كتب الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ومقالاته ومحاضراته عن التأويل وآلياته والمفاهيم المتعلقة به، ولكنه اكتفى، كما فعل معاصروه، بذكر التفسير والمفسرين، وبدا لنا مبدئياً كمن انتصر ظاهرياً لمن قالوا بريادة التفسير دون التأويل وبمشروعية المفسرين دون المؤولة[1] بعد أن انتصرت الذاكرة لهذا الخيار وحافظت عليه لقرون من الزمن، ورسّخ بعض المعاصرين هذه الآراء فانتقدوا التأويل وانتقصوا من قيمته واعتبروه ضرباً من الضلال والبدع في الدين. وحاول على هذا الأساس عدد كبير من فقهاء المسلمين القدامى توضيح الفروق والتباين بين التفسير والتأويل، فذهب ابن الجوزي مذهبه قائلاً: «اختلف العلماء: هل التفسير والتأويل بمعنى أم يختلفان، فذهب قوم يميلون إلى العربية إلى أنهما بمعنى، وهذا قول جمهور المفسرين المتقدمين، وذهب قوم يميلون إلى الفقه إلى اختلافهما فقالوا : التفسير إخراج الشيء من مقام الخفاء إلى مقام

(1) لقد شنّ بعض القدامى والمتأخرين حرباً على من أسموهم «المتأوّلة»، وهم من تركوا التفسير وارتموا في أحضان «التأويل».

التجلي، والتأويل نقل الكلام عن وضعه فيما يحتاج في إثباته على دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ فهو مأخوذ من قوله آل الشيء إلى كذا أي صار إليه...»[1]، كما أكد القرطبي تأثير الفقهاء في مسيرة التفسير والتأويل والفصل التفاضلي بينهما، فتحدث عن الحدّ الفاصل بين المجالين، قائلاً: «التفسير بيان اللفظ كقوله لا ريب فيه أي لا شكّ فيه، والتأويل بيان المعنى كقوله لا شكّ فيه عند المؤمنين»[2].

ولئن أوهمنا الشيخ ابن عاشور بأنه منقاد إلى القدامى ومن تبعهم من المحدثين في تفضيل التفسير على التأويل، فإنه استطاع أن يزعزع ما احتفظت به الذاكرة من تنميطات تخصّ التفسير في علاقته بالتأويل محاولاً التصحيح وتعديل صورة التأويل كما استحالت في تاريخ الفكر الإسلامي.

1- تأويل النصّ القرآني عند الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: المشروعية والإشكاليات

يبدو أن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور آثر التجديد من داخل المنظومة الإسلامية في حدّ ذاتها دون اللجوء إلى قنوات معرفية جديدة قد توجه قراءة النصّ القرآني؛ فرغم وجود مشاريع قراءة جديدة تتعلق بتفكيك النصّ القرآني ودراسته في عصره، ورغم اطّلاع الشيخ ابن عاشور على نصيب منها، فإنه اكتفى بمراجعة التراث الإسلامي وتصحيح بعض الانزياحات الخطيرة التي مَست بمفاهيم عدة وشوهت

---

(1) عبد الرحمن ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص 4.
(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 4، ص 16.

ملامح الفكر الإسلامي، ولعلّ أخطر هذه الانزياحات ما تعلق بالتأويل ومشروعيته وعلاقته بالتفسير.

أ- مشروعية تأويل النصّ القرآني: الانزياح المضاد وضرورة التصحيح

استحضر الشيخ محمد الفاضل بن عاشور في مواضع عدة مما كتب استفهاماً خطيراً يتعلق بمدى الحاجة اليوم إلى التفاسير[1]، ورأى أن «القرآن دال على معانيه دلالة مأخوذة بالطريق الواضح العادي لدلالة الكلام العربي، فليس هو على ذلك بمحتاج إلى التفسير احتياجاً أصلياً، ولكن حاجة القرآن إلى التفسير إنما هي حاجة عرضية»[2]، وهذا الكلام على بساطته يعكس مواقف جريئة لا تقف عند مسلّمات الذاكرة، وما طبعه عصر الاتّباع والتقليد من نواميس ضيّقت من آفاق فهم النصّ، وجدير بالذكر أن التقليد الإسلامي قبل طوال قرون من الزمن مبدأ «لا تفسير للقرآن دون مفسرين»، وكأنه لا معرفة بمقصود الوحي دون وساطة التفسير ووصاية المفسرين، والحال أن النصّ واضح المعالم يمكن أن يفهم بدرجات متفاوتة ومستويات مختلفة بحسب طبيعة المتلقي وثقافته وسياقه التاريخي والعرفاني (Contexte historique et cognitif) الذي يحتويه. وفي

---

(1) طرح منصف بن عبد الجليل هذه المسألة بطريقة أخرى في سياق مداخلة بعنوان «ما الحاجة إلى تفسير جديد للقرآن؟» في إطار ندوة دولية انعقدت في الدار البيضاء (المغرب) يومي 10 و11 كانون الأول/ ديسمبر 2004، تعلقت بموضوع: من التفسير إلى القراءات الحديثة للظاهرة القرآنية.

(2) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، دار سحنون للنشر والتوزيع، 1999، ص 17.

هذا الإطار تتنزل أهمية التأويل من داخل المنظومة القرآنية ذاتها؛ فالقرآن يؤوَّل ولا يفسر، ولذلك لم تذكر كلمة تفسير إلا مرة واحدة في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[1]، بينما ذكرت مادة تأويل سبع عشرة مرة[2]، وذهب أغلب

---

(1) الفرقان، الآية 33.

(2) وردت كلمة التأويل سبع عشرة مرة في خمس عشرة آية في سبع سُوَر، وهي:
1، 2 ـ (آل عمران، الآية 7): ﴿... فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...﴾.
3 ـ (النساء، الآية 59): ﴿... فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.
4، 5 ـ (الأعراف، الآية 53): ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ...﴾.
6 ـ (يونس، الآية 39): ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾.
7 ـ (يوسف، الآية 6): ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ...﴾.
8 ـ (يوسف، الآية 21): ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.
9 ـ (يوسف، الآية 36): ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾.
10 ـ (يوسف، الآية 44): ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ...﴾.
11 ـ (يوسف، الآية 44): ﴿مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا﴾.
12 ـ (يوسف، الآية 45): ﴿أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾.
13 ـ (يوسف، الآية 100): ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا...﴾.
=

المفسرين[1] إلى أن المقصود بالتفسير في تلك الآية[2] التي ذكرناها لا يدل على المعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة، بل يعني التفصيل والبيان، وجاءت في سياق الردّ على رافضي الإسلام. ولقد أورد القرطبي في تفسيره أن ابن عباس ذهب إلى القول إن هذه الآية تردّ على اليهود[3]، كما فهم ابن عجينة في تفسيره **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد** هذه الآية كالتالي: «لا يسألونك عن شيء غريب إلا جئناك بما يبطله

= 14 ـ (يوسف، الآية 101): ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾.

15 ـ (الإسراء، الآية 35): ﴿وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.

16 ـ (الكهف، الآية 78): ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾.

17 ـ (الكهف، الآية 82): ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾.

(1) عدنا في هذا السياق إلى تفسير الطبرسي **مجمع البيان في تفسير القرآن** وتفسير البغوي **معالم التنزيل** وتفسير ابن عطية **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** وتفسير ابن الجوزي **زاد المسير في علم التفسير** وتفسير النسفي **مدارك التنزيل وحقائق التأويل** وتفسير الخازن **لباب التأويل في معاني التنزيل** وتفسير الثعالبي **الجواهر الحسان في معاني القرآن** وتفسير ابن عجينة **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد** وتفسير الطوسي **التبيان الجامع لعلوم القرآن**. وذلك اعتماداً على ما توفر في الموقع: http:// www.altafsir.com

(2) وهي كاملة: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا * وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾.

(3) جاء في تفسير القرطبي: «قال ابن عباس أنهم اليهود حين رأوا نزول القرآن مفرقاً قالوا: هلاّ أنزل عليه جملة واحدة كما أنزلت التوراة على موسي والإنجيل على عيسى والزبور على داود».

للتوسع يمكن العودة إلى الموقع التالي: http://www.altafsir.com/ Tafasir.asp

وما يكشف معنـــاه ويفسره غاية التفسير»[1].

وقد وجد محمد الفاضل بن عاشور في مشروع الطبري التفسيري والمعرفي خير مثال على ما يودّ طرحه، فأكد أن الطبري كان مجتهداً ومؤرخاً ومفسراً ملماً بمعارف وعلوم عدة، وانعكس هذا البُعد الموسوعي على تفسيره، ولقد أدرك الطبري أن مصطلح «تفسير» لا يمكن أن يعكس حقيقة العلاقة بين النصّ القرآني وقارئه، «فكان التفسير على يده قد اصطبغ بصبغة جديدة بحق لعلها هي التي سمحت له أن يختار للدلالة على صنيعه كلمة ما كان يختارها متعاطو التفسير من قبله، وهي كلمة «التأويل»، فسمّى تفسيره **جامع البيان عن تأويل القرآن** والتزم كلمة التأويل في ترجمة كل فصل من فصوله»[2].

ولم يكن انتقاء ابن عاشور للتفاسير صدفة، بل كان اختياراً مقصوداً، إذ وجد في الطبري، على سبيل المثال، صوتاً جريئاً يعبّر عما يجول بخاطره من أفكار وآمال، ولعلّ أهم ما شدّ ابن عاشور في تجربة الطبري التفسيرية «ربط المعنى بالسياق»[3] و«العود بمراجع الكلام إلى معاقدها الواردة في مواضع أخرى من القرآن العظيم»[4]، وبيان وجوه الاختلاف في التأويل[5]، وهذا يعني عند ابن عاشور

---

(1) http://www.altafsir.com

(2) ابن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 40.
والملاحظ أن الطبري كان يطلق لفظ التأويل في بداية تفسير كل آية، فيقول على سبيل المثال: «القول في تأويل قوله تعالى» ثم يشرع في التفسير.

(3) المرجع نفسه، ص 41.

(4) المرجع نفسه، ص 42.

(5) المرجع نفسه، ص 43.

ضرورة التمييز بين دلالات «المناسبة» ومقتضيات «التناسب»، وسنتعمق لاحقاً في هذا المبحث.

ب- أعلمية اللاحق على السابق وإشكاليات التفسير بالمأثور

تفطّن ابن عاشور، كما هو حال عدد كبير من رواد الإصلاح، أن مقولة «أعلمية السلف على الخلف» كانت وراء تخلف المسلمين، وحالت لقرون عدة دون التواصل الواعي مع النصّ القرآني، فسياقات التأويل تتغير وتتطور، وبموجب ذلك تتغير أفهامنا للنصّ وقراءاتنا له، وجدير بالذكر أن أصواتاً[1] إسلامية نادت هنا وهناك في حقبات زمنية

---

(1) ولعلّ من أهم من انتقد القدامى في هذا المجال الشوكاني الذي صرحّ في مقدمة كتابه **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، منتقداً حصر العلم في الجيل الإسلامي الأول: «وبعد فإنه لما شاع على ألسن جماعة من الرعاع اختصاص سلف هذه الأمة بإحراز فضيلة السبق في العلوم دون خلفها حتى اشتهر عن جماعة من أهل المذاهب الأربعة تعذر وجود مجتهد بعد المئة السادسة كما نقل عن البعض أو المئة السابعة كما زعم آخرون وكانت هذه المقالة بمكان الجهالة لا يحظى على من له أدنى حظ من علم وأنزل نصيب من عرفان وأحقر حصة من فهم. . .» (محمد بن علي بن محمد، الشوكاني، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، تصحيح محمد بن محمد زبارة اليمني، ج 1، مطبعة السعادة، مصر، د. ت، المقدمة، ص2).
كما تفطّن سعد غراب لخطورة تقديم السلف واعتمادهم مراجع لا يمكن تجاوزها، فتناول **فكرة التقدم عند المفكرين الإسلاميين القدامى**، ودعا إلى فهم الواقع من خلال المستجدات (سعد غراب، **فكرة التقدم عند المفكرين الإسلاميين القدامى**، الملتقى الإسلامي المسيحي، الضمير المسيحي والضمير الإسلامي في مواجهتهما لتحديات النمو، قرطاج، الحمامات، القيروان، 1974، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية (سلسلة الدراسات الإسلامية 5) (عربي/ فرنسي)).

مختلفة بضرورة التمرد على مبدأ اعتماد السلف مرجعية أساسية في تأويل النصّ القرآني، ولكنها كانت أصواتاً مشتتة يائسة لا تكاد تسمع في أغلب الحيان.

وانتقد الشيخ محمد الفاضل بن عاشور هذه النزعة اليائسة، فذهب في **روح الحضارة الإسلامية** إلى أن الناس «ينادون بالرجوع إلى الدين وفهمه حقّ فهمه وتجريده من البدع وتبرئته من الخرافات ظانين أن الإسلام كما كان مجلبة لصالحَيْن الفردي والاجتماعي، وأنه سيعود كذلك إذا ما رجع الناس إليه وأدركوا أسراره ومعانيه ورفعوا بينهم وبينه غشاوات البدع وحجب العوائد الفاسدة، وهم في ذلك بمنزلة من يدعو المريض ليصح، ويدعو المغمى عليه ليفيق من دون أن يحوّل معرفة ما تسبب في مرضه أو الإغماء عليه»[1].

وسرت هذه الدعوة في مختلف أرجاء العالم الإسلامي منذ أواخر القرن التاسع عشر، وتأثر بها عدد كبير من علماء الدين المحدثين، فعطّلوا الاجتهاد في مفهومه العام واستبدلوا العلم بالجهل، والانفتاح بالتقوقع على الذات و«أصبحت هذه الدعوة الساذجة الصحيحة في مبناها الجوفاء في أساسها هجيري المصلحين والمفكرين يترنمون بمجد الإسلام ويتحرقون على إحيائه (. . .) وينادون بأن ليس بينهم وبين الخير إلا أن ينهضوا لمعاودة السبيل»[2]. ولا يخفى على أحد من الدارسين ما تميز به أسلوب ابن عاشور في هذا السياق الخطابي (Contexte discursif) من منزع تهكمي ساخر وبُعد سجالي

(1) محمد الفاضل ابن عاشور، **روح الحضارة الإسلامية**، سبق ذكره، ص 54.
(2) المرجع نفسه، ص 54-55.

(Aspect polémique) ناقد يردّ فيه ضمنياً على شريحة واسعة من علماء الشريعة في عصره، بل نجده ينتقد كبار العلماء والمصلحين، فيخاطب الشيخ محمد عبده منتقداً دعوته إلى إحياء تجربة الصحابة والسلف: «حنانيك أستاذنا الإمام ليتك تشهد معنا، أو حبذا إن لم تشهد، أن ظنك الكريم بأن زوال الجمود يردّ الإسلام على ما كان على عهد الخلفاء الراشدين ظن قد جاءت بخلافه الأيام»[1].

2- سبل تأويل النصّ القرآني:

أ- التأويل اللغوي ولغة التأويل:

أكّد الشيخ محمد الفاضل بن عاشور أهمية المدخل اللغوي في تأويل النصّ القرآني، فلا يمكن تمثل كلام الوحي دون فهم ألفاظ القرآن وتراكيبه، «وعلى ذلك انعقد إجماع الأمة الإسلامية على أن كل لفظ في القرآن له معناه الإرادي، وكل كلام له معناه التركيبي»[2]، وأثار ابن عاشور بطريقة ضمنية جدلاً قديماً جديداً يتعلق بعلاقة المفرد بالتركيب ودور كلاهما في صناعة المعنى وتوجيهه. ويعود بنا هذا الجدل إلى مسألة «التأويل» وعلاقتها بالتفسير، فأغلب القدامى من علماء القرآن قرنوا بين التفسير ومفردات القرآن، فهو المدخل الطبيعي عندهم لفهم القرآن وألفاظه، ولذلك عدّ بدر الدين الزركشي «التفسير أكثر ما يُستعمل في مفردات الألفاظ»[3]، بينما يهتم التأويل بالتراكيب

(1) محمد الفاضل ابن عاشور، **روح الحضارة الإسلامية**، سبق ذكره، ص 51.
(2) محمد الفاضل ابن عاشور، **التفسير ورجاله**، ص 16.
(3) بدر الدين الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج 2، سبق ذكره، ص 164.

والعلاقات بينها، ما يعني أن «أكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل»[1]. وعلى هذا الأساس، ذهب ابن عاشور إلى القول إن «التراكيب لما كانت عربية كان فهم معناها وتحصيل فوائدها متوقفاً على استيعاب المعنى الذي تفيده الألفاظ بالتركيب»[2]. وهكذا يميز ابن عاشور بين ثلاثة مستويات من الدلالة المتعلقة بنصّ التنزيل، وهي اللفظ المفرد والتركيب والمعنى، وهذا التمييز نجد صداه عند القدامى مفسرين وأصوليين ومتكلّمين، ولفهم هذه المرجعيات المؤثرة بطريقة أو بأخرى في طرح ابن عاشور التأويلي، عدنا إلى بعض ما كتبه النحاة، فوجدنا ابن جني يخصص فصلاً من كتابه **الخصائص** عنونه بـ«باب الردّ على من ادّعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني»، ويقصد ابن جني أن «الكلام إنما وضع للفائدة والفائدة لا تُجنى من الكلمة الواحدة وإنما تجنى من الجمل ومدارج القول. . .»[3]، وهذا الحديث جاء في سياق حجاجي أراد من خلاله صاحب **الخصائص** أن يبيّن أن الثقافة العربية ليست ثقافة ألفاظ فحسب، كما توهم بعض القدامى والمحدثين[4]، وإنما هي ثقافة الجملة والمعنى، وهذا يعني مبدئياً أن التفسير بمفهومه التقليدي الذي

(1) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 2، ص 221 (النوع 47: في معرفة تفسيره وتأويله).

(2) محمد الفاضل ابن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 33.

(3) ابن جني، **الخصائص**، ج 1، سبق ذكره، ص 27.

(4) من ذلك ما كتبه عبد القادر المهيري في بدايات بحوثه اللغوية ونشره في حوليات الجامعة التونسية (سنة 1966) تحت عنوان «الجملة في نظر النحاة»، ومما جاء في هذه المقالة قوله (ص 22): «إن دراسة الجملة كانت رهينة دراسة المفردات لا يُكترث لها إلا إذا أمكن لها أن تعوض المفرد. . .».

يعتمد شرح ألفاظ القرآن شرحاً لفظياً، بحسب انتظامها في سُوَر القرآن، لا يمكن أن يوصل إلى معاني القرآن، فهو منهج لا يستجيب لطبيعة اللغة ذاتها، ما دفع بعض القدامى[1] إلى تجنب تفسير آيات القرآن كما وردت مرتبة في المصحف العثماني.

وهذا التأكيد على أهمية المعنى في استنباط دلالات آيات القرآن، نجده أيضاً عند الرازي الذي قال في المسألة الثالثة والثلاثين في تفسيره **مفاتيح الغيب**: «اللفظ لا يفيد البتة مسماه، لأنه ما لم يُعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئاً، لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبته مخصوصة بين اللفظ وذلك المعنى»[2]، ولقد دقق هذه القضية في المسألة الرابعة والثلاثين حين بيّن أن «الأشكال المذكورة في المفرد غير حاصل في المركب لأن إفادة المفردة لمعانيها إفادة وضعية، أما التركيبات فعقلية»[3]. وهذا التصور لوضعية اللفظ وعقلية التراكيب والجمل تبنّاه أبو سعيد

---

(1) من ذلك ما تميز به أبو بكر السجستاني من القدامى (تـ 330هـ/ 942م) الذي وضع تفسيراً صوفياً مرتباً ألفبائياً بحسب الحرف الذي تبدأ به الآية، وأسماه **نزهة القلوب في تفسير علام الغيوب**، وهو لا يزال مخطوطاً. ولقد أقام نظام ترتيبه على مرتبة الحرف الأول من كل آية ثم على نظام الأولوية بين حركات اللغة العربية (الكسرة ثم الضمة ثم الفتحة)، ووقف مختار الفجاري في أطروحته **التفسير الصوفي إلى أواخر القرن الخامس للهجرة** عند هذا المؤلف، ومن المحدثين نجد من يتحدث عن التفسير الموضوعي للقرآن. ولعلّ أبرز من اشتهر في هذا التوجه محمد باقر الصدر صاحب كتاب **مقدمة في التفسير الموضوعي للقرآن**.

(2) فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج 1، ص 23.

(3) المرجع نفسه، ج 1، ص 2.

السيرافي، فرأى أن «الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي لذلك كان اللفظ بائداً على الزمان (. . .) وكان المعنى ثابتاً»[1].

لكن التأويل اللغوي ليس حكراً لأحد، ولا يخص مجالاً معرفياً دون آخر، فلغة التأويل لا هوية لها ولا اختصاص، ولا مبرر لاحتكار هذا الطرف لهذا المدخل التأويلي دون غيره، فالقرآن رأس مال رمزي يخصّ الجميع دون استثناء، ويمكن أن يكون موضوع تأويل لكل مهتم، وعلى هذا الأساس انتقد الشيخ محمد الفاضل بن عاشور من يزعمون أنهم يحتكرون المدخل اللغوي دون غيرهم، وأنهم أصحاب التأويل بامتياز دون سواهم[2]، إذ أن «نزعة من الغرور الذميم أركبتهم مركب ادّعاء أن آلة التأويل وقف عليهم لا يحسن غيرهم أن يتعاطاها»[3]، ومن هذا المنطلق ينتقد ابن عاشور ممارسة الوصاية على تأويل النصّ القرآني مهما كانت الاعتبارات والخلفيات، وهذا المنزع الإقصائي نجد صداه اليوم في المشهد الثقافي الإسلامي، فكل طرف يزعم أنه يحتكر مدخلاً من مداخل التأويل دون غيره، فاللسانيون يتهمون غيرهم بعدم معرفتهم بقوانين اللغة وكيفية اشتغالها، والباحثون في مجال الثقافة الإسلامية يتهمون غيرهم بعدم القدرة على تمثل الفكر وقضاياه، ورجال الدين وعلماء الشريعة يتهمون بقية الأطراف بالتطفل على قضايا الدين ومسائل العقيدة، ونخلص من كلام ابن عاشور أن لغة الوحي كما دونت تخصّ الجميع، وكل قادر على فهم ألفاظ

(1) أخذنا هذا الشاهد من أطروحة الأستاذ عبد السلام المسدي.

(2) يقصد في هذا السياق المعتزلة.

(3) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 53.

القرآن وتراكيبه وتمثل معانيه بحسب ثقافته وملكاته، وهذا المنهج يؤسس لثقافة منفتحة تقوم على التعدد والقبول بالاختلاف والتنوع.

ب- دور العقل في التأويل:

يندرج إحياء العقل بما هو آلة لتأويل النصّ القرآني ضمن مشروع الشيخ محمد الفاضل بن عاشور «الإحيائي التجديد»، ولقد نبّه ابن عاشور في أكثر من موضع إلى ضرورة إعادة الاعتبار إلى العقل واعتماده دون تردد أو تخوّف في الاستنباط وفهم النصّ، وفي إطار محاضرة ألقاها حول «التقشف في الإسلام»، تحدث ابن عاشور عن علاقة الوحي بالعقل، وأكّد أن الشريعة الإسلامية «مزجت الإدراك الإنساني العقلي بروح النبوة وأسرار الوحي»[1]، وهذا يعني أن العلاقة بين الوحي والعقل علاقة تلازمية لا يكتمل أحدهما إلا بالآخر، وإذا كنا نبحث عن فرص متكافئة في فهم النصّ القرآني وتأويله، فإن العقل أكثر الملكات عدلاً بين الناس، فهو ميزة الإنسان مهما كان دينه أو معتقده، ولذلك اعتبر الشيخ ابن عاشور أن «هذا العقل الذي أعطته الدعوة الإسلامية القوة المطلقة، إنما هو موهبة مشاعة بين جميع البشر على ما بينهم من خلاف»[2]. وإذا حاولنا فهم هذا الشاهد النصّ في ضوء مبادئ الحرية والتنوع، فإن ابن عاشور يؤسس بطريقة أو بأخرى لثقافة تقوم على الاختلاف محورها التأويل العقلي الحرّ للقرآن الكريم، ولقد وجد الشيخ مبتغاه في فكر المعتزلة الذين اقتحموا دون تردد «مجال تأويل متشابه القرآن»، وبذلك فتح المعتزلة لأنفسهم

---

(1) محمد الفاضل بن عاشور، **التقشف في الإسلام**، سبق ذكره.

(2) المرجع نفسه.

«مسلكاً في تقليب أوجه دلالة القرآن على ما يحتملونه له من المعاني غير مفتوح لغيرهم ممن لا يؤولون ممسكين ومفوضين»[1]، ولا يخفي ابن عاشور إعجابه بمنهج المعتزلة على ما له من تحفظات، فهم عنده «استطاعوا أن يبلغوا فيما قصدوا إليه من التأويل وتخريج أوجه المحاول مبلغاً عجيباً»[2].

ولئن كان حديث ابن عاشور عن العقل بسيطاً، فإنه استطاع أن يذكّر بأهمية العقل في مقاربة الإسلام التأويلية، في عصر تميز بمفارقة عجيبة بين من يغتال العقل ويكتفي بالمأثور ومن يهتم بالعقل دون غيره من مداخل التأويل والاستنباط.

ج- علوم القرآن وتأويل النصّ:

رأينا سابقاً إعجاب ابن عاشور باقتحام أرباب الاعتزال مجال المتشابه من القرآن، وهو مجال خصّه علماء القرآن بكتب وأنواع، وهذا يعني أن علوم القرآن أصبحت في تقليد المسلمين مدخلاً أساسياً لتأويل النصّ، ويثير هذا المدخل إشكالات عدة تتعلق بنجاعته وقدرته على فهم النصّ وإفهامه، ومن أهم العلوم القرآنية التي خصّها الشيخ ابن عاشور بالحديث والتعليق «علم القراءات»، وهو علم يعنى أساساً بالقراءات المختلفة للقرآن، وحاول ابن عاشور تعريف القراءة في سياقها التأويلي المخصوص، فذهب إلى أن «القراءة عبارة عن الصورة التي جاء عليها ضبط مفرد من ألفاظ القرآن بحسب ما سمع منه ونقل بالتواتر: ما يرجع على تحقيق ذات الحرف أو ما يرجع إلى شكل

---

(1) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 53.
(2) المرجع نفسه، ص 53.

النطق به أو ما يرجع إلى حركته»[1]، ويثير هذا التعريف إشكاليات عدة تتعلق باختلاف القراءات وما تعلق بها من اختلاف في التأويلات والمعتقدات، فالقراءة ليست معزولة عن فهم النصّ، وليست مجرد ترتيل له، بل هي مدخل محوري لتمثل دلالة النصّ وأبعاده، باعتبار أن «ترتيل القرآن والتدبّر لمعاني القرآن (. . .) سبب للاطّلاع على المطّلع من السرّ المكنون المستودع»[2].

وبناء على ما تقدم، لا يمكن فصل المقروء عن المكتوب وفصل القراءة عن التأويل، إذ «يظهر أن لعنصر القراءة في بعض نواحيه اتصالاً قوياً بالتفسير، وأن الأقوى اتصالاً بالتفسير هو ما يرجع إلى اختلاف حركة الإعراب بناء على ما بين الإعراب والمعنى من ارتباط الفرع بالأصل»[3]، وبقدر ما يوجّه القراء المعنى يؤثّر المعنى في القراءة، فالعلاقة بينهما علاقة جدلية، «حتى أن رجحان أحد المعنيين قد يرجّح أيضاً إحدى القراءتين على الأخرى»[4]، وترمي بنا مسألة قراءات النصّ القرآني في مبحث آخر لا يقل خطورة يتعلق بأصالة النصّ القرآني وعلاقة نصّ التنزيل بنصّ التدوين.

د- تأويل النصّ القرآني بين المناسبة والتناسب:

ميّز الشيخ محمد الفاضل بن عاشور بين «ترتيب النزول والترتيب

---

(1) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 32.

(2) بدر الدين الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (منشورات محمد علي بيضون)، 2001، ص 535.

(3) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 33.

(4) المرجع نفسه، ص 33.

التعبّدي»[1]، و«ترتيب النزول كان منظوراً فيه إلى مناسبة الظروف والوقائع مناسبة ترجع إلى ركن من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال»[2]، وهذا يعني أن ترتيب النزول يعنى بضبط سياق التنزيل التاريخي والإلمام بأسباب النزول وربط معنى القرآن بأحداث مخصوصة، ويعرف هذا العلم في تقليد علماء القرآن بعلم «أسباب النزول»، وهو علم يقتل في النصّ انفتاحه من حيث أراد إحياءه لأن القرآن أعمّ من كل تخصيص، ولذلك لم يلتزم التدوين بترتيب النزول، واختار له ترتيباً بديلاً أسماه الشيخ ابن عاشور «ترتيب التلاوة» أو «الترتيب التعبّدي»، و«كان منظوراً فيه إلى تسلسل المعاني وتناسب أجزاء الكلام بعضها مع بعض، وذلك يرجع إلى ركن آخر من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال»[3]، والطريف أن ابن عاشور ختم حديثه عن الترتيبين بالإشارة إلى مبحث «مقتضى الحال»، وهو مبحث بلاغي بدرجة أولى يتعلق بمسألة المقام[4]، وكأن المقام مقامان: مقام تاريخي يؤطّر النصّ ويربطه بأحداث كانت سبب نزوله، والتراخي في هذا المقام مختلف فيه بسبب تباين الرواة والكتب الناقلة لأسباب النزول. أما المقام الثاني، فهو مقام ثقافي تأويلي ينزل النصّ القرآني ضمن مجموعة من الاحتمالات التأويلية تنطلق من دلالات اللفظ

---

(1) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 17.

(2) المرجع نفسه، ص 17.

(3) المرجع نفسه، ص 18.

(4) لقد أولينا هذه المسألة ببحث شاركنا به في ندوة الثالثة لمنتدى الجاحظ تتعلق بإشكالية المقام عند الجاحظ.

والتركيب والسُوَر وما توفر بينها جميعًا من تناسب[1].

ونظراً لعموم دلالات القرآن واستجابته على سبيل الإعجاز إلى حاجيات كل زمان ومكان، فإن ابن عاشور لم يرَ في المقام الأول «مقام المناسبات» أهمية كبرى في تدبّر آي القرآن وتفهمها، ولذلك انتقد الشيخ محمد الفاضل بن عاشور «هذه المعارف التي تسمّى «أسباب النزول» وما هي إلا مناسبات لا أسباب حقيقية وإن سميت أسباباً على طريق التسامح والتجاوز»[2]؛ فالنصّ القرآني، بنية ودلالة، يتجاوز تلك النوازل والمناسبات التي تعمّق في ذكرها علماء «أسباب النزول»، والحال أن لـ«التراكيب دلالاتها الذاتية التي لا تحددها ولا تتحكم في تكييفها تلك المناسبات وإن كانت معينة على استجلائها»[3].

ونلاحظ أن الشيخ ابن عاشور كان على وعي بضرورة إعادة النظر في قضايا علوم القرآن عموماً وما تعلق منها بعلم «أسباب النزول خصوصاً»، ولمّح إلى ضرورة الاهتمام على سبيل التأويل بالتناسب، وكأنه استفاد من مجهودات أبيه في هذا المجال، إذ تحدّث في مواضع عدة من تفسيره **التحرير والتنوير** عن علم التناسب وأهميته وخصّه بجزء من مقدمته.

---

(1) يدرس علم التناسب (وهو من علوم القرآن) العلاقات بين السُوَر والآيات، ومن أهم ما ألّف في هذا العلم كتاب **البرهان في تناسب سور القرآن** لابن الزبير الغرناطي (تـ 708هـ/ 1308م).

(2) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 18.

(3) المرجع نفسه، ص 18.

ثانياً: سياقات التأويل الخلفيات والمرجعيات:

1- ابن عباس بين الحقيقة والخيال:

أثار ابن عباس إشكاليات عدة في تاريخ علوم القرآن بعامة وعلم التفسير بصفة أخص، واعتبرته الذاكرة الدينية الإسلامية رمزاً لتفسير القرآن ومرجعاً لتأويله وفهمه؛ فنسبوا إليه تفسيراً عنوانه **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**[1] لم تثبت صحة نسبته إليه، ولعلّ أبرز من شكك في هذه النسبة الإمام الشافعي[2]، ولا نبالغ إذا ذهبنا كما ذهب غيرنا إلى أن شخصية ابن عباس المفسر جمعت بين الحقيقة والخيال، ومزجت التاريخي بالأسطوري[3].

---

(1) هذا الكتاب جمعه أبو طاهر محمد الفيروزبادي (تـ 817هـ/ 1414م) الذي استقر في آخر حياته في اليمن وأكرمه الأشرف بن العباس من «آل البيت». وقد يكون هذا الكتاب كُتب تقرّباً له. وقد شكك في نسبته إلى ابن عباس علماء وباحثون عدة من بينهم الشافعي.

(2) وحجة الشافعي أن جميع ما رُوي فيه يدور على محمد بن مروان السدى الصغير عن محمد بن السالب الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، وجاء في **الإتقان** للسيوطي: «رواية محمد بن مروان السدى الصغير عن الكلبي تُسمّى سلسلة الكذب. . .».

(3) أثار المستشرق إجناس غولدتسيهر (Ignaz Goldziher) بدوره هذه المسألة وتعمق فيها ورأى أن ابن عباس (أو الأب الأول لتفسير القرآن كما يُسمّيه) تجاوز عالم الحقيقة وأصبح أسطورة التفسير. وفي هذا يقول غولدتسيهر: «يبدو ابن عباس وكأنه منبئ بأخبار الغيب وأحياناً كأنه مظهر إلهي. .» (إجناس غولدتسيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص 93). وذهب أيضاً أن تفسيره مثل التفسير النموذج لمعاني القرآن والمؤدي إلى حقائقه، إذ «عُدّ اسمه في جميع أدوار النمو الإسلامي ضماناً للحقيقة الدينية» (المرجع نفسه، ص 98). وهذا ما ذهبت إليه أيضاً نائلة السليني عندما تطرقت إلى هذه المسألة، ـ

ولقد عرض الشيخ ابن عاشور تبرير السيوطي لريادة ابن عباس في مجال تأويل القرآن، فذهب إلى أن الأمر يعود على «سبق وفاة التسعة الأولين من هؤلاء العشرة وقلة اختلاطهم بالناشئة الغالبة في عصر التابعين، ما رفع منزلة آخر العشرة وأصغرهم (. . .) ونعني به حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس»[1]، ورغم عدم تعليق ابن عاشور على كلام السيوطي، فإنه حاول أن يدرس تجربة ابن عباس التأويلية من منظور مختلف يتماشى مع مشروعه الإصلاحي التجديدي، ورأى أن أفضل ما جاء به ابن عباس في مجال تأويل النصّ القرآني عدم تقيده بأسباب النزول ومبهم القرآن، بل كان «يضيف إليهما عنصراً لغوياً في فهم معنى المفرد أو فهم سرّ التركيب، ويتخذ مادة لذلك من الشِّعر الجاهلي»[2]، كما أن ابن عباس لم يكن شغوفاً بالتفسير بالمأثور إذ كان يعتمد مجموعة من المعارف ويرجع إلى «مصادر المعرفة المتوفرة لديهم يومئذ من التاريخ العام وأخبار الأمم لا سيما الأمتين الكتابيتين: اليهود والنصارى»[3]، وجدير بالذكر أن الشيخ ابن عاشور كان على وعي بالبُعد الخيالي الخرافي الذي ارتبط بشخصية ابن عباس وبغيره من رموز الثقافة الإسلامية، فنبّه قائلاً: «ونظراً إلى اشتهار ابن عباس في التفسير فإن الواضعين والمنتحلين والمجازفين فتنوا بالكذب عليه»[4].

= فلمّحت إلى وجود مبالغة في التعامل مع شخصية ابن عباس (**التفسير ومذاهبه حتى القرن 7هـ/ 13م**).

(1) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 24.

(2) المرجع نفسه، ص 25.

(3) المرجع نفسه، ص 25.

(4) المرجع نفسه، ص 25.

2- منتخبات من تفاسير القرآن، في البحث عن خصوصيات التجربة المغاربية في التفسير:

انتخب الشيخ محمد الفاضل بن عاشور مجموعة من التفاسير، قدمها لطلبة جامعة الزيتونة، ثم عرضها على جمهور المستمعين قبل أن تصدر في كتاب **التفسير ورجاله**، واختار ابن عاشور الحديث عن يحيى بن سلام والطبري والزمخشري وابن عطية والرازي والبيضاوي وابن عرفة وأبي السعود والألوسي، خاتماً بتناول **تفسير المنار** لمحمد رشيد رضا، ولم يكن هذا الانتخاب غير اعتباطي، بل قصده حقّ القصد ووضعه في رؤية إستراتيجية تنقسم إلى مجموعة من المحاور، سنركز في هذا المجال البحثي الضيق على أهمها المتمثل في المدخل التالي: «خصوصية التجربة المغاربية في التفسير والدعوة إلى إعادة كتابة تاريخ التفاسير».

نلاحظ من خلال مؤلفات الشيخ محمد الفاضل بن عاشور أنه ينزع في كتاباته إلى التعريف بالتجارب المغاربية - التونسية في مجال الإصلاح الديني عموماً وفي قضايا التفسير بصفة أخص، ولا غرابة في ذلك، فالشيخ «يعتبر نفسه تواصلاً وابناً روحياً للحركة الإصلاحية التجديدية في تونس منذ بروزها في منتصف القرن التاسع عشر»[1]، فهو تلميذ روحي لقبادو وابن أبي الضياف وخير الدين وسالم

(1) الحبيب الجنحاني، «التقدم والتجديد في فكر الشيخ محمد الفاضل بن عاشور»، أعمال مؤتمر «الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ومنهجه الإصلاحي»، 25-26 تشرين الثاني/ نوفمبر 1991، وصدرت الأعمال تحت عنوان **الشيخ محمد الفاضل بن عاشور**، سلسلة آفاق إسلامية، عدد 3، وزارة الشؤون الدينية، تونس، 1992، ص 37.

بوحاجب وبيرم الخامس ومحمد السنوسي وعبد العزيز الثعالب والبشير صفر وعلي باش حامبة ومحمد النخلي ووالده الشيخ محمد الطاهر بن عاشور[1].

ويبدو أن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور على وعي بأهمية المدرسة المغاربية - التونسية في تفسير القرآن، رغم أنها لم تأخذ حظها من دراسة الدارسين واهتمام المهتمين، ولذلك حاول أن يعيد القراءة في تاريخ التفاسير وأن ينبّه إلى ما أهملته كتب علوم القرآن، وهذا المنزع نلحظه بجلاء فيما ألَّف من كتب تراجم، وبخاصة في كتابه **التفسير ورجاله**، ففي تراجم الأعلام تعرض إلى تفسير شيخ الإسلام أحمد كريم «نسيم السحر في تفسير ما أعرب الأزهري من السُوَر»[2]، كما امتدح محاولات الشيخ سالم بوحاجب في تطوير الأداء التفسيري ودعوته إلى اعتماد مختلف العلوم وإثراء برامج جامعة الزيتونة بالرياضيات، وأحال[3] ابن عاشور إلى كلمة الشيخ بوحاجب بمناسبة افتتاح الخلدونية وإبداعه في تأويل الآية ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾.

انتقد الشيخ محمد الفاضل بن عاشور مؤرخي التفسير، لأنهم ركزوا على **تفسير الطبري** وأهملوا تفاسير سبقتهم لا تقل أهمية عنهم، وتحدث عن تجربة رائدة وقع تهميشها، تتمثل في «تفسير يحيى بن

---

(1) الحبيب الجنحاني، «التقدم والتجديد في فكر الشيخ محمد الفاضل بن عاشور»، سبق ذكره، ص 37.

(2) محمد الفاضل بن عاشور، **تراجم الأعلام**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1970.

(3) المرجع نفسه، ص 229.

سلام»[1] الذي أسس ما أسماه ابن عاشور «طريقة التفسير النقدي»، إذ لم يكتفِ بالمأثور وربط اللفظ والتركيب بالمعنى.

وفي إطار البحث عن خصوصيات المدرسة المغاربية - التونسية في تأويل آي القرآن، رأى الشيخ الفاضل ضرورة المقارنة بين مدرستي المغرب والمشرق في تفسير القرآن، وذهب إلى أنه «حين اصطبغت الدراسة بصبغة البحث الشكلي والتحليل اللغوي (. . .) في ذلك الحين كانت بلاد المغرب العربي متمسكة في التدريس بطريقة البحث الموضوعي والتحليل العنصري متجهة في التأليف وجهة الشرح والبسط غير آبهة لطريقة البحث اللفظي»[2]، ووجد الشيخ في تفسير ابن عرفة[3] خير مثال تطبيقي على ذلك، «فقد كان الناس في ذلك القرن الثامن الذي ملأه صيت ابن عرفة يشدون الرحلة من البلاد الأندلسية والبلاد الليبية وما بينهما من الأقطار الضاربة إلى البلاد السودانية وراء الصحراء الكبرى ليتتلمذوا على ابن عرفة بتونس ويتخرجوا عليه»[4]، ويحاول ابن عاشور عرض منهج ابن عرفة في

---

(1) هو يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة التميمي البصري، ولد في الكوفة 124هـ وتوفي في مصر 200هـ ، أخذ العلم عن تلاميذ الحسن البصري، مثل (الحسن بن دينار والربيع بن صبيح والمبارك بن فضالة وقرة بن خالد)، وتلاميذ قتادة مثل (حماد بن سلمة وسعيد بن أبي عروبة والخليل بن مرة)، وحضر دروس سفيان الثوري وجلس إلى مالك بن أنس. وروى عن الليث بن سعد وعبد الله بن أبي لهيعة. وأخيراً انتقل إلى القيروان في إفريقيا وعاش فيها حوالي 20 سنة، وفيها ألقى تفسيره. مات ودفن في مصر في مدينة القاهرة أثناء رجوعه من مناسك الحجّ.

(2) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 119.

(3) محمد بن عرفة الورغمي، توفي 803هـ.

(4) المرجع نفسه، ص 120.

تأويل نصوص القرآن فيقول: «كان ابن عرفة يسلك مسلك الجمع والتحليل والإملاء فتتلى الآية أو الآيات بين يديه ثم يأخذ معناها بتحليل التركيب منشداً على ذلك الشواهد ومورداً الأمثال والأحاديث، ويهتم بالتخريج والتأويل حتى تتضح دلالة الآية مستقيمة على المعنى الذي يتعلق به»[1].

ويبدو أنه من الصعب تمثل نظرية ابن عرفة في التفسير دون العودة إلى ابن عطية[2]، باعتباره رافداً أساسياً في تفسير ابن عرفة، وفي إطار رسم معالم هوية المدرسة المغاربية - التونسية في التفسير المتمثلة في مدرسة ابن عطية ثم ابن عرفة، وقد أجرى الشيخ محمد الفاضل بن عاشور مقارنة طريفة بين الزمخشري[3] وابن عطية، تندرج هذه المقارنة بطريقة أو بأخرى ضمن مقارنته السابقة بين المشرق والمغرب، وتوصل ابن عاشور، من خلال مقارنته بين المفسرين، إلى استنتاج خطير مفاده أن ابن عطية باعتباره مغربياً «تمكن من الرجوع إلى مصادر ما كانت في متناول صاحب **الكشاف**، أهمها مغربي إفريقي لم يرد في كلام الزمخشري أي تعريج عليه وذلك هو تفسير

---

(1) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 121.

(2) أبو محمد عبدالحق بن غالب بن أبو محمد عبد الرحمن بن تمام بن عطية، لغوي وأديب ومفسر، ولد في غرناطة سنة 541 هـ/ 1088م مع بداية عهد دولة المرابطين وتوفي في «لورقة» من بلاد الأندلس سنة 481هـ/ 1146م، ترك ابن عطية كتابين فقط، أحدهما فهرست في ترجمة شيوخه، وقد ترجم فيه لنفسه. وكتاب **المحرر الوجيز في التفسير**.

(3) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي، الزمخشري، ولد سنة 467هـ/ 1074م وتوفي سنة 538هـ/ 1143م، من أئمة المعتزلة، اشتهر بكتابيه تفسير **الكشاف** و**أساس البلاغة**.

المهدوي[1] المسمّى **التفصيل الجامع لعلوم التنزيل**»[2].

حاول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور أن يضعنا في رحاب مدرسة تونسية - مغاربية فهمت تأويل القرآن بطريقة مخصوصة، وحاولت تجنب تكرار ما تناقلته كتب المأثور أو تلخيص ما ظهر عبر القرون من كتب التفاسير، لذلك كانت التفاسير المغربية متميزة وإن كانت قليلة، ولعلّ من أفضل التجارب المعاصرة التي استهوت الشيخ - فأحال عليها تصريحاً وتلميحاً - تجربة والده الشيخ محمد الطاهر بن عاشور المتمثلة في تفسير **التحرير والتنوير**.

ثالثًا: الاختلاف في تأويل النصّ القرآني:

1- تفسير «الآلوسي» والحاجة إلى الاختلاف:

لا نبالغ إذا ذهبنا إلى أن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور كان مهووساً بالحديث عن الاختلاف في تأويل النصّ القرآني، وكان يبحث بطريقة أو بأخرى عن أسبابه ومدى الحاجة إليه، وتوصل في أكثر من موضع إلى اعتبار الاختلاف في تدبّر القرآن وفهم نصوصه أمراً طبيعياً

---

(1) عرّفه الشيخ محمد الفاضل بن عاشور كالتالي: «المهدوي هذا من رجال القرنين الرابع والخامس أصله تونسي من المهدية تخرج بالقيروان على أبي الحسن القابسي» (**التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 74).

(2) المرجع نفسه، ص 74.
وهذا التفسير وقع تحقيقه في إطار رسالة ماجستير في مصر.
- تفسير المهدوي المسمّى **التحصيل لفوائد كتاب التفصيل الجامع لعلوم التنزيل**، تفسير سورة الحج والمؤمنون والنور. عثمان السيد عثمان زرد؛ طنطا: جامعة الأزهر - كلية أصول الدين - قسم التفسير وعلوم القرآن، 2001.

لا مدر عنه ولا خوف منه، فالنصّ القرآني منفتح على مختلف التأويل، يقبل بها ويحتضنها، وعلى هذا الأساس لا يمكن لأحد أن يمارس وصاية على النصّ أو يمنع غيره من تأويله، ولا مانع أن ننظر في مختلف التأويلات وأن نعتبرها قراءات مشروعة لآي القرآن، وهذا المدخل ييسر عملية التواصل بين مختلف المجموعات الإسلامية والتعارف العلمي بين مختلف المذاهب والتيارات، فلا فائدة من تقوقع السنّي على نفسه وعدم الاستفادة من تأويلات الشيعة والإباضية وغيرها من المدارس الفكرية، ولقد وجد الشيخ ابن عاشور في تفسير **روح المعاني** للآلوسي[1] خير مثال على مشروعية التعدد والاختلاف في تأويل النصّ القرآني.

ونرجّح أن اختيار تفسير الآلوسي كان مقصوداً ودقيقاً، فقد جمع الرجل بين التصوف والشريعة في زمن انتشر فيه التصوف في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، وتحوّل في بعض نماذجه إلى حركة فقهية سياسية تعمل على الاحتواء والتوسع، كما هو شأن الصفويين وصراعهم السياسي المذهبي مع العثمانيين، ولئن استطاع العرفان الشيعي أن يخترق الفقه والشريعة ويستقطب العامة، فإن التصوف السنّي ظلّ مقصياً من قبل علماء الشريعة والفقهاء[2]، وحاولت السلطة العثمانية في إطار

(1) محمود شهاب الدين أبو الثناء الحسيني الآلوسي، ولد سنة (1217هـ-1803م) وتوفي سنة (1270هـ-1854م)، هو مفسر ومحدث وفقيه وأديب وشاعر. جمع بين التسنن والتصوف والماتريدية، من أهم مؤلفاته **روح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني ودقائق التفسير**.

(2) راجع: توفيق بن عامر، **مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي**، حوليات الجامعة التونسية، عدد 29، 1995.

مواجهتها للخصم الصفوي أن تجمع «المذهب الحنفي والعقيدة الأشعرية والطريقة الصوفية»[1]، وهذا التمشّي ذاته نجده عند علماء إفريقيا، تونس تحديداً، الذين جمعوا بين الفقه الحنفي أو المالكي والأشعرية في الكلام والطرق الصوفية، ولعلّ هذا ما يفسر اهتمام ابن عاشور المخصوص بتجربة الآلوسي التفسيرية؛ فالآلوسي كان متصوفاً مطّلعاً على مختلف تفاسير عصره، وهي تفاسير متعددة ضبطها الشيخ محمد الفاضل بن عاشور في ثلاث مدارس تفسيرية كبرى: التفاسير السنّية والتفاسير الشيعية، و«أسلوبها مبني على الإفاضة والبسط والإفصاح»[2]، والتفاسير الصوفية، التي «تعتمد أذواق غير مقيدة بالطرائق العلمية ولا محكمة الاستخراج على قواعد اللغة وعلومها»[3]، ولقد أظهر الآلوسي قبولاً غير مشروط بتفاسير بقية المذاهب واعتمدها، فأحال عليها وذكر مراجعها، وعلى الوتيرة نفسها سار الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، فامتدح التفاسير الشيعية ووقف عند حسناتها، وذكر نماذج منها مركّزاً على تفاسير الطوسي والطبرسي والقمي[4]، كما اهتم بالبُعد الروحي لتفاسير المتصوفة[5] ذاكراً نماذج من كتبهم، معرّجاً بخاصة على تجربة «العلم التركي الشيخ إسماعيل حقي التفسيرية»، وهو كما عرّفه ابن عاشور من «أهل القرن الثاني عشر»[6].

---

(1) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 143.
(2) المرجع نفسه، ص 154.
(3) المرجع نفسه، ص 154.
(4) المرجع نفسه.
(5) المرجع نفسه، ص 143-144.
(6) المرجع نفسه، ص 154.

تأثر الآلوسي بتفاسير المخالف في المذهب وأثّر فيها، فأخذ من علماء الشيعة في عصره، وكانوا «يعكفون على دراسات علمية عميقة تتناول تفسير القرآن العظيم بمباحث العلوم اللغوية والعقلية»[1] ، وكان مراس الآلوسي «للأساليب الشيعية في البحث والتفسير وانفراده بمجاراتهم في مراقيهم العلمية واضحاً في كتابه المسمّى **الأجوبة العراقية**»[2]، ويظهر الشيخ ابن عاشور من خلال تعليقه هذا انفتاحاً على الآخر واعترافاً به ومنزعاً في التقريب بين مختلف المنظومات الإسلامية المتعلقة بتأويل النصّ القرآني، وهذا الصوت التقريبي كان خافتاً ومشتتاً، لأن الاعتراف بالاختلاف في تأويل النصّ القرآني طريق شائك ليس من اليسير طرقه، ولذلك ميّز القدامى بين التأويل المحمود والتأويل المذموم، وفرّقوا بين من يقبل منهم التأويل ومن يردّ عليهم، ولم يستطع الشيخ محمد الفاضل بن عاشور رغم رؤيته الإصلاحية التجديدية أن يتحرر من أسر هذه الثنائية، فانتقد الباطنية والحشوية وما تمثلانه من أطروحات تأويلية.

2- رفض التأويل مطلقاً وذمّ «الباطنية» و«الحشوية»:

لم يخصص الشيخ محمد الفاضل بن عاشور مبحثًا مستقلاً للحديث عن أهل البدع من الفِرق الإسلامية التي أوّلت القرآن بطريقة تثير الشكوك والمخاوف، لكنه عرّج على بعض هذه التأويلات وأصحابها في إطار حديثه عن «نشأة التفسير» وإجماع المسلمين على

---

(1) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 159.
(2) المرجع نفسه، ص 160.

القول إن كل كلام في القرآن له معنى[1]، ولم تشذّ عن ذلك - بحسب ابن عاشور - إلا «الطائفة التي عرفت باسم الحشوية»[2]. ولئن لم يدقق لنا الشيخ ابن عاشور هوية هذه الطائفة، فإنه بحث لها عن مبررات تخرجها من دائرة الاتهام التي وضعتها فيها الذاكرة الدينية الرسمية، فاستدرك بعض عرض أفكارها المتعلقة بوجود ما لا معنى له في القرآن، «إنما أرادت ألفاظاً لها معانيها، لكنها لم تفهم»[3]، ويمكن أن نستنتج من خلال هذا التعليق أن جزءاً كبيراً مما نعته علماء القرآن بالتأويلات المذمومة والقراءات الخاطئة لم يكن في الحقيقة غير سوء فهم لها وخللاً في تمثلها.

ولئن كان انتقاد الشيخ محمد الفاضل بن عاشور لما أسماهم «الحشوية» محتشماً ومتردداً، فإنه وجّه انتقاداً لاذعاً للتأويل الباطني، وكل من اندرج ضمن «النحلة الباطنية» كما أسماها، ولعلّ في نعت الجماعة بنحلة موقف سلبي منها ومن طرحها التأويلي، وآية ذلك أن أصحاب الباطنية «عطّلوا دلالة التراكيب وأنكروا أن تكون المعاني

---

(1) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 16.

(2) الحشوية في الأصل لقب أطلقه المعتزلة على من وافقهم في المسائل الكلامية من أهل السنّة، فهم مع كونهم ينفون عن الله عزّ وجلّ مشابهة المخلوقات؛ فإنهم يثبتون لله تعالى ما أثبته لنفسه في القرآن الكريم وما صحّ من السنّة النبوية من الصفات: كالوجه والعينين واليدين والأصابع والساق. . . واستعمل المعتزلة أيضاً مصطلح «حشوي» للدلالة على كل من كان من عامة الناس وسوادهم، ثم بعد ذلك أصبح مصطلح الحشوية يطلق على من قالوا بجواز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنّة، كالحروف في أوائل السُوَر. وفي عصور متأخرة أصبحت الحشوية تطلق على كل من يتهم بالبدعة والزندقة.

(3) المرجع نفسه، ص 16.

مستفادة منها بطريق الوضع اللغوي والتأليف النحوي والبلاغي فجنحوا إلى الإشارات بإبراز الأعداد وأسرار الحروف وزعموا ذلك علماً خفياً يتلقى ممن هو عنده بطريق الوراثة أو الوصاية أو الهبة»[1]. وعلى هذا الأساس، اعتبرهم ابن عاشور «معطلين لمعنى الدين منكرين لحقيقته ملحدين عنه إلى الكفر»[2]، ورغم أن الشيخ ابن عاشور لم يذكر مصدراً باطنياً يستأنس به في التحليل، ولم يصرّح بتجربة تأويلية باطنية مخصوصة، وما أكثرها! فإنه حاول الانتصار إلى إجماع الأمة قصد تحصيل وحدتها، ولذلك استهل تعليقه بعد ذكر آراء الباطنية في التأويل بقوله: «فالقرآن عندنا معاشر المسلمين كلام دال على معانيه»[3]، ورغم أن قضية المعنى في القرآن أعقد مما طرحه الشيخ ابن عاشور ولا يمكن حسمها بيسر، فإننا نشعر بخوفه وتخوّفه من كل ما يفرّق الجماعة، ولكن الخوف من الخلاف قد يضرّ بالاختلاف، والعمل على توحيد الجماعة قد يهدم صرح التعدد والتنوع.

إن مواقف الشيخ محمد الفاضل بن عاشور فيما يتعلق باختلاف تأويل القرآن وتباين أفهامه يعكس أزمة حقيقية عاشها الخطاب الإسلامي في عصره، وما زالت تتواصل إلى يومنا هذا، وتتمثل في عدم وضوح الرؤية والوقوع في الاضطراب والتناقض أحياناً عند تناول مسألة شرعية الاختلاف والتعدد في قراءة النصّ القرآني وتأويله والتواصل معه.

ونخلص في ختام هذا العمل إلى القول إن الشيخ محمد الفاضل

(1) محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 17.
(2) المرجع نفسه، ص 17.
(3) المرجع نفسه، ص 17.

بن عاشور استطاع من خلال مقالاته ومحاضراته أن يثير أهم الأسئلة المتعلقة بتأويل النصّ القرآني، ولا ندّعي في هذه الورقة العلمية أننا أحطنا بكل قضايا التأويل القرآني عند ابن عاشور، لكننا حاولنا أن نقف عند أهم المداخل التي تساعدنا اليوم في تمثل نصّ التأسيس وحيًا وتأويلاً، ونعتقد أنه من الصعب عزل رؤية ابن عاشور التأويلية عن مواقفه الإصلاحية، فهو من رواد الإصلاح المتحمسين لمشاريعه في المشرق والمغرب، فحرية التأويل تتطلب فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، إذ لا تأويل دون اجتهاد ولا اجتهاد في فضاء ثقافي يدعو إلى التقليد والاتّباع والعودة إلى السلف، وفي هذا الإطار تتنزل أهمية تجديد الخطاب الإسلامي والبحث عن قبسات نور في الحضارة الإسلامية يسترشد بها التائه ويستنصر بها الحائر الخائف، ولقد وجد ابن عاشور في تاريخ الثقافة الإسلامية أعلاماً تمردوا على السائد وآمنوا بحرية الفكر والاستنباط وتحرروا من وصاية السلف على الخلف ووصاية الرواية على الدراية، فأبدعوا نصوصاً تفسيرية عرضها ابن عاشور ووضعها في سياقها وتوقف عند خصوصياتها الفنية والمضمونية، واستخلص منها الدروس والعِبر، ورسّخ في ذهن متقبله، طالباً ثم مستمعاً ثم قارئاً، مجموعة من القيم التأويلية التي تضمن للقرآن حرمته وحيويته، فأكد أنه لا وصاية على النصّ القرآني، فالوحي يهمّ الجميع ويحتوي كل المؤمنين وليس من حقّ أحد أن يقصي غيره ويحرمه من واجب التأويل ومتعته، وهذا يجعلنا نقبل بالتعدد واختلاف الآراء في فهم النصّ، ولن يتحقق هذا التعدد إلا إذا تحررنا من التفسير بالمأثور واسترجاع الروايات والأخبار المليئة بالأخطاء والتحريفات والافتراءات، فلا حلّ لترسيخ ثقافة التعدد في

التأويل - كما تجلت عند الآلوسي - إلا بفتح باب الاستنباط دون تقييد، وإعمال العقل وتفكيك النصّ من حيث مبانيه وتراكيبه وما احتواه من تناسب ومقامات.

لكن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور لم يستطع الثورة على نواميس التقليد والعرف الديني، وحاول البحث في إشكاليات تأويل النصّ القرآني من داخل المنظومة الإسلامية فحسب، رغم اطّلاعه على بعض المشاريع الموازية في قراءة النصّ التي تبنّاها بعض المستشرقين والباحثين المسلمين ممن درسوا في الغرب وتأثروا بمناهجه وبحوث جامعاته، ورغم أن الشيخ كان يحسن الفرنسية قراءة وكتابة ومشافهة، فإنا لا نجده يحيل على تجربة تأويلية خارج الفضاء الإسلامي.

كما أن التشريع للاختلاف في تأويل النصّ وتحريره من وصاية الأوصياء عليه، جعله في حرج عندما تعلق الأمر بمجموعات إسلامية شكلت لها الذاكرات المذهبية صوراً نمطية أخرجتها عن الجماعة وأسقطت عنها لبوس الإسلام وأقحمتها فضاءات ضيقة وسِمت عبر التاريخ بالكفر والزندقة والهرطقة والفسق وغيرها من ألقاب أبدعت الذاكرة الدينية في تصنيعها، وليس من حقنا في هذا السياق البحثي أن ندافع عن مجموعة دينية أو أخرى، لكننا نؤكد أن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور كاد يؤسس طرحاً تأويلياً نقدياً من داخل المنظومة الإسلامية ذاتها، وهذا ما نتبيّنه بجلاء في محاولاته التفسيرية التي أشرنا إليها في هذا العمل، إذ لم يلتزم فيها مطلقاً بالمأثور من النصوص، وحاول أن يطرح في إطار تفسيره مجموعة من القضايا المعرفية والحضارية، معتمداً بالأساس منهجاً تأليفياً تحليلياً ورثه ممن

سبقه من أعلام الإصلاح الديني والفكري في تونس، ما يجعل مشروعه مستوعباً لمن سبقه منفتحاً على من لحقه، وهذا يدفعنا إلى التساؤل بكل إلحاح: إلى أي مدى تواصلت أفكار الشيخ من بعده أم تراها كانت صوتاً بلا صدى وحلماً لم يتحقق؟

المتشابه في القرآن: بين التفسير والواقع

حمادي الذويب

أستاذ التعليم العالي / تونس

إن البحث في مسألة المتشابه في القرآن ليس بالأمر الجديد، فمنذ القرن الثاني للهجرة بدأ تأليف كتب مستقلة في هذا الموضوع[1]، وتواصل ذلك عبر القرون[2]. ومن وجوه أهمية هذا المبحث، أنه من

---

(1) يعتبر كتاب **متشابه القرآن** للكسائي (تـ 189هـ) من أول ما صنف في المتشابهات في القرآن، وقد حققه أكثر من مؤلف، وظهر في طبعات عدة، منها طبعة صدرت عن دار عمار في الأردن سنة 1428هـ، بتحقيق الدكتور محمد حسين آل ياسين، المدرس في كلية الآداب في جامعة بغداد.

(2) ذكر ابن النديم عدة كتب مؤلفة في متشابه القرآن، منها: كتاب محمود بن الحسن، كتاب خلف بن هشام، كتاب القطيعي، كتاب نافع المدني (تـ 169هـ)، كتاب حمزة الزيات (تـ 154هـ)، كتاب علي بن القاسم الرشيدي، كتاب جعفر بن حرب المعتزلي، كتاب مقاتل بن سليمان البلخي (تـ 150هـ)، كتاب أبي علي الجبائي، كتاب أبي الهذيل العلاف. **فهرست ابن النديم**، ص 55-56. والملاحظ أن هذه القائمة منقوصة، لا من المؤلفات التي كتبت بعد القرن الرابع الهجري فحسب، إنما من المؤلفات التي صنفت قبل ذلك أيضاً على غرار كتاب قطرب النحوي (تـ 206هـ) **الرد على الملحدين في متشابه القرآن**، وهو من الكتب المفقودة، وقد ذكر الزركشي أنه اطّلع عليه. انظر **البرهان في علوم القرآن** للحسن بن موسى أبو محمد النوبختي (تـ 310هـ) ـ

المباحث القارة في كتب أصول الفقه، والتفسير القرآني، وعلوم القرآن بشكل خاص، وأنه من شروط الاجتهاد والإفتاء عند العلماء. يقول الشافعي فيما رواه الخطيب البغدادي عنه في كتابه **الفقيه والمتفقه**: «لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله، بناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه وتأويله وتنزيله ومكّيه ومدنيه. . .»[1].

ولا يعود اهتمامنا بالمتشابه إلى وضعه المعرفي في العلوم الإسلامية التقليدية، وإنما إلى انشغالنا بمسألة راهنة حديثة، هي صلة الفكر الديني بالسياق التاريخي، الذي انبثق منه وتفاعل معه تأثراً وتأثيراً، فالمتشابه بلا شك قسم من أقسام النصّ القرآني، مرتبط بالمحكم ارتباطاً وثيقاً، تجلى من خلال الآية السابعة من سورة «آل عمران»: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾.

لكننا نسعى في هذا العمل إلى النظر في كيفية تلقي هذا النصّ من خلال أنموذج المتشابه، لنقف عند مدى الاتفاق أو الاختلاف في قراءته وفي مقاربته. وعلى هذا الأساس، اخترنا التوقف عند

= صاحب كتاب **فرق الشيعة**. انظر جعفر السبحاني، **بحوث في الملل والنحل**، 6/ 591.

www.rafed.net/books/aqaed/almelal-wa-alnahal-6/60html.

وانظر من مؤلفات ما بعد القرن الرابع بخاصة كتاب **متشابه القرآن** للقاضي عبد الجبار، تحقيق عدنان محمد زرزور، القاهرة، دار التراث، 1969.

(1) الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق أحمد محمد شاكر، ج 4، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2000، ص 416.

إشكاليات ثلاث من جملة الإشكاليات التي يثيرها المتشابه في المدونة التفسيرية بصفة خاصة، ساعين من خلال ذلك إلى عقد الصلة بين الخطاب النظري الخاص بالمتشابه، والواقع التاريخي الذي احتضن هذا الخطاب.

مفهوم المتشابه لغة واصطلاحاً:

يستخلص المتأمل في مفهوم المتشابه في اللغة لدى اللغويين حضوراً بارزاً لمعنيين رئيسين: **أولهما** المماثلة، **وثانيهما** الاشتباه والالتباس. أما المعنى الأول، فهو المعنى الأصلي المتواتر لدى أصحاب المعاجم اللغوية الكبرى، من كوفيين وبصريين؛ فابن فارس الكوفي، على سبيل المثال، يؤكد على أصالة هذا المعنى في مادة شـ - ب - هـ بقوله: «الشين والباء والهاء أصل واحد، يدل على تشابه الشيء وتشاكله لوناً ووصفاً...»[1]. ويعدّ هذا التعريف اللغوي من التعريفات القليلة التي تطرقت إلى ماهية المماثلة والتشابه، بالتركيز على المظاهر الخارجية الحسية التي تقوم عليها هذه المماثلة من لون ووصف، لكن يغيب فيها التطرق إلى المكونات الداخلية لهذه المماثلة.

ويبدو أن بعض اللغويين انتبه قبل ابن فارس إلى ضرورة إيضاح ماهية المماثلة، فبيّن أنها بمعنى الاستواء بين شيئين أو التساوي بينهما. وفي هذا الصدد نقل ابن منظور عن اللغوي ابن الأعرابي (تـ 231هـ) قوله: «وشبه الشيء إذا أشكل، وشبه إذا ساوى بين شيء

---

(1) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج 3، ط 3، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1981، ص 243.

وشيء. قال: وسألته عن قوله (ت): ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَٰبِهًا﴾ (البقرة، الآية 25)، فقال: ليس من الاشتباه المشكل إنما هو من التشابه الذي هو بمعنى الاستواء»[1].

اعتمد بعض المفسرين والأصوليين في تفسيرهم للمتشابه المذكور في بعض الآيات على هذا المعنى، من ذلك أن الآية 23 من سورة الزمر: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾، فسرها الطبري بقوله: «يعني به القرآن متشابهاً: يشبه بعضه بعضاً لا اختلاف فيه ولا تضاد»[2]. لكن هل التشابه المقصود في الشكل والمضمون معاً أم في الشكل والمظهر فحسب؟ يبدو أن فريقاً من اللغويين والفقهاء اختاروا أن يكون التشابه مقتصراً على الخارج دون الداخل، لذلك قال ابن قتيبة (تـ 276هـ): «وأصل التشابه أن يشبه اللفظُ اللفظ في الظاهر والمعنيان مختلفان. قال الله جلّ وعزّ في وصف ثمر الجنة: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَٰبِهًا﴾ (البقرة، الآية 25)؛ أي متفق المناظر، مختلف الطعوم. ومنه يقال اشتبه علي الأمر إذا أشبَه غيرَه فلم تكد تفرّق بينهما، وشبهت علي إذا لبست الحقّ بالباطل، ومنه قيل لأصحاب المخاريق أصحاب الشبه، لأنهم يُشبّهون الباطل بالحقّ، ثم قد يقال لكل ما غمض ودقّ متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره...»[3].

ويتضح من خلال هذا الشاهد أن المعنى الثاني للمتشابه، وهو

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «شبه».

(2) الطبري، **تفسيره**، ج 2، ص 279.

(3) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، شرح ونشر السيد أحمد صقر، ط 2، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1973، ص 101-102.

الالتباس، تولد من المعنى الأول للمماثلة، التي فهمت بمعنى الاتفاق شكلاً والاختلاف جوهراً، بين شيء وشيء. وقد تطرّق ابن فارس إلى هذا المعنى الثاني قائلاً: «والمشتبهات من الأمور المشكلات، واشتبه الأمران إذا أشكلا»[1]، وقد لخّص رشيد رضا المسألة بقوله: «والمتشابه في اللغة يطلق على ما له أفراد أو أجزاء يشبه بعضها بعضاً وعلى ما يشتبه من الأمر أي يلتبس»[2].

لكن هل هذا المعنى الثاني أصيل في حقل التداول اللغوي العربي أصالة المعنى الأول، أم إنه نشأ بعد ظهور القرآن قصد تفسير بعض ألفاظه وآياته؟ نعلق الجواب في انتظار مزيد من البحث المعمق، ونهتم بالمفهوم اللغوي للمتشابه من وجهة نظر بعض مفسري القرآن.

نشير في البدء إلى أن كثيراً من المفسرين تطرقوا إلى مفهوم المتشابه أثناء تفسيرهم للآية 7 من سورة آل عمران: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ. . .﴾، وقد كانوا مدركين ضرورة الانطلاق من التعريف اللغوي في بناء المفاهيم الشرعية على اللغة، لذلك يقول فخر الدين الرازي: «ولا بدّ لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة، ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة»[3]. ويحضر في التفاسير القرآنية المعنيان اللغويان

---

(1) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج 3، سبق ذكره، ص 243.

(2) محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج 3، بيروت، دار الفكر، د.ت، ص 163.

(3) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مج 4، ج 7، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990، ص 145.

اللذان تطرقت إليهما المعاجم، فالطبري في تفسيره يقيم تأويله للفظ «متشابهات» في الآية المذكورة على ثنائية الاتصال والانفصال، فالآيات المتشابهات في نظره «متشابهات في التلاوة مختلفات في المعنى»[1]، أي إنها متصلة اتصال تشابه وتماثل من حيث التلاوة، أي اللفظ والنصّ، ومنفصلة انفصال اختلاف من حيث المعنى. وهذا التشابه الشكلي والاختلاف المضموني يقارنه الطبري بالآية 25 من سورة البقرة: ﴿وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗاۖ﴾، فهو متشابه في المنظر، مختلف في المطعم. ويقارنه كذلك بما ورد في الآية 70 من سورة البقرة: ﴿إِنَّ ٱلۡبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيۡنَا﴾، وهو في نظره تشابه في الصفة رغم اختلاف الأنواع. وقدم الرازي في تفسيره مقاربة تطورية طريفة للمفهوم اللغوي للمتشابه، معتبراً أن المعنى الأصلي له هو التشابه، وأن معنى الالتباس هو النتيجة المتولدة عن التشابه. يقول: «وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابهاً للآخر، حيث يعجز الذهن عن التمييز. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيۡنَا﴾ (البقرة، الآية 70)، وقال في وصف ثمار الجنة: ﴿وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗاۖ﴾ (البقرة، الآية 25)؛ أي متفق المنظر، مختلف الطعوم (...) ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التمييز بينهما سمّي كل ما يهتدي إليه الإنسان بالمتشابه، إطلاقاً لاسم السبب على المسبب؛ ونظيره المشكل سمّي بذلك لأنه أشكل؛ أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه...»[2].

وقد سار الطبرسي على هدى هذا الموقف، فقال: «والمتشابه

(1) الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج 6، ص 173.
(2) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مج 4، ج 7، سبق ذكره، ص 145.

الذي يشبه بعضه بعضاً فيغمض أخذ من الشبه، لأنه يشبه به المراد»[1]. ولم تشذّ التفاسير الحديثة عن نظيراتها القديمة في الاحتفاظ بمعنيي مادة شبه، من ذلك قول رشيد رضا صاحب **تفسير المنار**: «والمتشابه في اللغة يطلق على ما له أفراد أو أجزاء يشبه بعضها بعضاً، وعلى ما يشتبه من الأمر أي يلتبس»، ويبدو رشيد رضا متفقاً مع اللغويين الذين ذهبوا إلى أن معنى الالتباس[2] هو المعنى الثاني في مادة «شبه»، وأنه كان نتيجة للمعنى الأول، أي الشبه والمماثلة، لذلك أورد قول الزمخشري: «تشابه الشيئان واشتبها واشتبهت الأمور وتشابهت: التبست لاشتباه بعضها بعضاً»[3]. وقد صرّح بناء على هذا: «أن الأصل في ورود المتشابه، بمعنى المشكل الملتبس، أن يكون الالتباس فيه بسبب شبهه لغيره، ثم أطلق على كل ملتبس مجازاً، وإن كان ظاهر **الأساس** (كتاب الزمخشري) أن المعنيين حقيقتان فيه»[4].

ويبدو أن ما ألجأ المفسرين إلى اعتبار المعنيين عدم اتفاق دلالة لفظ المتشابه في الآيات القرآنية التي تضمنها هذا اللفظ، من ذلك أن القرآن وصف كله بالمتشابه في سورة الزمر: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ (الآية 23)، أي «يشبه بعضه بعضاً في هدايته وبلاغته

---

(1) الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج 2، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت، ص 13.

(2) محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج 3، سبق ذكره ص 163.

(3) الزمخشري، **أساس البلاغة**، ج 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص 477.

(4) رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج 3، سبق ذكره، ص 163.

وسلامته من التناقض والتفاوت والاختلاف»[1]. أما في الآية 25 من سورة البقرة: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًا﴾، فإن المتشابه بمعنى الاشتباه المنجر عن التشابه والتماثل. يقول رشيد رضا: «فمفهومه أن ما جيئوا به من الثمرات أخيراً يشبه ما رزقوه من قبل وأنهم اشتبهوا به لهذا التشابه»[2].

ولئن اعتمد أصحاب التفاسير الدلالات اللغوية للفظ المتشابه وغيره من الألفاظ في بناء مفاهيمهم الشرعية، فإن المسألة لم تكن بديهية، وإنما كانت من المسائل الخلافية بين المجيزين والمانعين، لذلك تساءل أبو الخطاب الكلوذاني (تـ 510هـ)، الفقيه والأصولي الحنبلي: هل يجوز تفسير القرآن على مقتضى اللغة؟ وأجاب بالإيجاب مستدلاً على ذلك بحجج عدة، منها الآية 2 من سورة يوسف: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ و﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء، الآية 195). وهذا يدل في نظره «على أنه إذا تحقق معنى اللفظ في اللغة حملناه عليه»[3].

ويجدر بنا أن ننبّه إلى أن المفسرين، وهم يُعينون المفهوم اللغوي للمتشابه، كانوا في الآن نفسه مرتبطين بالمرجعية اللغوية القديمة، وبالسياق التاريخي الذي يعيشون فيه، لذلك كان اختيارهم للمعنى اللغوي في حالات عدة موقفاً فكرياً صريحاً أو ضمنياً. وعلى هذا النحو، وجدنا الطبري يردّ بصفة غير مباشرة على من اتّهم

---

(1) رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج 3، سبق ذكره، ص 163.
(2) المصدر نفسه، ص 163.
(3) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ط1، دار المدني، جدة، 1985، ص 2842.

القرآن بأنه يعارض بعضه بعضاً، معتمداً في ذلك على تفسير لفظ المتشابه في الآية 23 من سورة الزمر: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا . . .﴾، فيقول: «يعني به القرآن متشابهاً: يشبه بعضه بعضاً، لا اختلاف فيه ولا تضاد»[1].

ويبدو أن أغلب المفسرين ابتعدوا عن فهم المتشابه وفق إجرائه في حقل تداوله اللغوي، مغلّبين اعتبارات تأويلية أخرى مذهبية وفكرية وغيرها. وهذا ما جعل الاختلاف والتعدد سمة أساسية من سمات المفهوم الاصطلاحي للمتشابه، وهو ما أقرّ به الطبري في تفسيره من خلال قوله: «وقد اختلف أهل التأويل في تأويل قوله: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ (آل عمران، الآية 7)، وما المحكم من آي الكتاب وما المتشابه منه؟»[2].

أما الاتجاه **الأول** في تأويل المحكم والمتشابه، فإنه يذهب إلى أنهما بمعنى الناسخ والمنسوخ. يقول الطبري: «قال بعضهم: «المحكمات من آي القرآن المعمول بهن وهن الناسخات أو المثبتات الأحكام، والمتشابهات من آيه المتروك العمل بهن المنسوخات»»[3].
وهذا يعني أن المتشابه هو الآيات التي لا يؤمن بها ولا يعمل بها، أو التي ترك العمل بها لكنها تُرِكت تُتلى. وقد تبنّى هذا المذهب في التأويل كل من ابن عباس (تـ 68هـ) والضحّاك (تـ 102هـ) وقتادة (تـ 118هـ) والسدي (تـ 127هـ) والربيع (تـ 167هـ).

ولئن قام هذا الاتجاه التأويلي على فهم مصطلحي المحكم

---

(1) الطبري، **تفسيره**، ج 21، سبق ذكره، ص 279.
(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 173.
(3) المصدر نفسه، ج 6، ص 174.

والمتشابه، فهما يتأسس على معيار الوظيفة التشريعية لكل منهما، فإن الإشكال الذي يعترضه عدم الاتفاق على الآيات الناسخة والمنسوخة، بسبب الاختلاف على مدلول النسخ، لذلك إن الناظر في كتب الناسخ والمنسوخ يهوّله اختلاف أصحابها في تعيين هذه الآيات، وفي ضبط عددها.

ويتطرق الطبري إلى اتجاه ثانٍ في تأويل المتشابه، يرى أصحابه أن «المحكمات من آي الكتاب ما أحكم الله فيه بيان حلاله وحرامه، والمتشابه منها ما أشبه بعضه بعضاً في المعاني، وإن اختلفت ألفاظه»[1]. والظاهر، أن هذا الموقف يقوم على معيار الاتفاق والتجانس لفظاً ومعنى، فكلما توفر هذا المعيار حكم على اللفظ أو الآية بأنها من صنف المحكم، وكلما غاب ليحل محله الاختلاف وعدم الانسجام انتمى اللفظ أو الآية إلى المتشابه. ومن ممثلي هذا الاتجاه في التفسير مجاهد (تـ 104هـ). أما الاتجاه التأويلي الثالث، وفق الطبري، فقد ارتأى التركيز على معيار الدلالة لفهم المصطلحين، فالمحكم في نظرهم «ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد والمتشابه منها ما احتمل من التأويل أوجها»[2]. وممن اتجه هذه الوجهة التأويلية محمد بن جعفر ابن الزبير (توفي سنة بضع عشرة ومئة).

وقد رأى ممثلو اتجاه تفسيري آخر التركيز في فهم المحكم والمتشابه على الجانب الدلالي، في عنصر معيّن من عناصر القرآن، هو

(1) الطبري، تفسيره، ج 6، سبق ذكره، ص 176.
(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 177.

القصص الواردة فيه. يقول الطبري: «وقال آخرون: معنى المحكم، ما أحكم الله فيه من آي القرآن وقصص الأمم ورسلهم الذين أرسلوا إليهم، ففصله ببيان ذلك لمحمد وأمته. والمتشابه هو ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السُوَر بقصه، باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني، وبقصه باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني»[1].

ولم يقتصر الطبري على ذكر هذه التأويلات للفظ المتشابه، وإنما أضاف إليها اتجاهاً تأويلياً لا يبتعد عن اعتماد معيار الدلالة، ذلك أن أصحابه ذهبوا إلى أن المتشابه ما خفي علمه عن الناس، فكأن علمه خاص بالله دون البشر، إنه «ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه»[2]. ويسوق الطبري في هذا الصدد أمثلة من هذا الذي استأثر الله بعلمه، منها الخبر عن وقت مخرج عيسى بن مريم، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وفناء الدنيا، والحروف المقطعة التي في أوائل بعض سُوَر القرآن من نحو «ألم» و«ألمص» و«ألمر» و«ألر». ومن المتبنين لهذا التأويل جابر بن عبد الله (تـ 74هـ) وسفيان الثوري (تـ 161هـ). وينسب إلى أهل السنّة والجماعة على أنه المختار عندهم، واختاره ابن جرير الطبري[3]، وتبنّى القرطبي هذا المذهب قائلاً: «هذا أحسن ما قيل في المتشابه»[4]، وينسب هذا

---

(1) الطبري، **تفسيره**، ج 6، سبق ذكره، ص 178.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 179.

(3) العسقلاني، **فتح الباري**، تحقيق علي بن عبد العزيز الشبلي، ط 1، دار السلام، الرياض، 2000.

(4) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق هشام سمير البخاري، ج 4، دار عالم الكتب، الرياض، 2003، ص 10.

القول إلى أبي إسحاق الزجاج أيضاً (تـ 370هـ). يقول إمام الحرمين الجويني: «وقال أبو إسحاق الزجاج المتشابه أمر الساعة ووقت وقوعها وما عداه محكم»[1]. وقد اعتمد الرازي في تفسيره على معيار الدلالة لتحديد مفهوم المتشابه، يقول: «أما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل، وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة إليه وإلى غيره على السوية، فإن دلالة هذه الألفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الألفاظ بها على السوية، لا بدليل منفصل»[2].

والظاهر أن صياغة مفهوم المتشابه كانت مرتبطة بالصراع المذهبي الذي كان دائراً على فهم القرآن، لذلك حاول الرازي صوغ مفهوم هو بمنزلة القانون الذي يؤدي في رأيه إلى تلافي الصراع المذهبي الذي يوظف المتشابه في فهم النصّ القرآني بحسب الغايات المذهبية. يقول الرازي: «فلا بدّ ههنا من قانون يرجع إليه في هذا الباب، فنقول: اللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين، وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحاً، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم، وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه، فنقول: صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بدّ فيه من دليل منفصل، وذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظياً أو أن يكون عقلياً»[3].

---

(1) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، ج 1، ط 1، قطر، 1329هـ، ص 422-425.

(2) الرازي، **تفسيره**، مج 4، ج 7، سبق ذكره، ص 147.

(3) المصدر نفسه، مج 4، ج 7، ص 146.

المتشابه القرآني ومسألة انسجام النصّ القرآني ووحدته:

تعدّ ظاهرة انسجام النصّ القرآني إحدى ظواهر الإعجاز في القرآن، ويحتل اتساق النصّ وانسجامه موقعاً مركزياً في الأبحاث والدراسات التي تندرج في مجالات تحليل الخطاب ولسانيات النصّ. ويقصد عادة بالاتساق، ذلك التماسك الشديد بين الأجزاء المشكلة لنصّ أو خطاب ما[1].

وقد يفطن غير المسلمين إلى أن أحد أهم المطاعن التي يمكن أن يوجهوها إلى القرآن وجود المتشابه فيه، بما يعنيه من تعارض بين بعض آياته، وهو التعارض الذي تجلّى بوضوح من خلال اختلاف ممثلي المذاهب الإسلامية في فهم الآية القرآنية الواحدة. يقول فخر الدين الرازي في هذا السياق: «اعلم أن من الملحدة من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات. وقال: إنكم تقولون: إن تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة. ثم إنا نراه، حيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه؛ فالجبري يتمسك بآيات الجبر كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ (الأنعام، الآية 25). والقدري يقول: بل هذا مذهب الكفار، بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ﴾ (فصلت، الآية 5). وفي موضع آخر ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ (البقرة، الآية 88). وأيضاً مثبت الرؤية يتمسك بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة، الآية

(1) انظر: محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1991، ص 6.

22-23). والنافي يتمسك بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ (الأنعام، الآية 103). ومثبت الجهة يتمسك بقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ (النحل، الآية 50)، وبقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه، الآية 5). والنافي يتمسك بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى، الآية 11)»[1].

يُستخلص من هذا الشاهد، أن النقد الموجه إلى القرآن من خلال هذه الآيات المتشابهة يدور على التعارض الدلالي بين آياته، فهي تثبت الشيء ونقيضه. وهذا لا يستقيم عقلاً ومنطقاً، ذلك أن أي نصّ يشترط فيه الانسجام بين مكوناته معنى وتركيباً. ولما كانت الآيات المتشابهة ملتبسة على الأفهام، كانت أفضل منفذ يدخل منه كل من يبتغي نقد القرآن من خارج الدائرة الإسلامية. وهذا ما أكده المفسر المالكي القرطبي عندما ذكر في تفسير ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ﴾ (آل عمران، الآية 7): «قال شيخنا أبو العباس: متّبعو المتشابه لا يخلو أن يتبعوه ويجمعوه، طلباً للتشكيك في القرآن وإضلال العوام، كما فعلته الزنادقة والقرامطة الطاعنون في القرآن»[2].

ويتضح من خلال الأخبار، أن اعتماد المتشابه أساساً من أسس نقد القرآن، بدأ منذ حياة الرسول، من خلال محاولات غير المسلمين تأويل المتشابه، دعماً لعقائدهم ومذاهبهم وآرائهم. من ذلك ما أورده القرطبي في تفسير جزء من الآية السابعة من سورة آل عمران: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، «يقال إن جماعة من اليهود منهم حيي بن

---

(1) الرازي، **تفسيره**، مج 4، ج 7، سبق ذكره، ص 148-149.

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 4، سبق ذكره، ص 15.

أحطب دخلوا على رسول الله (ﷺ) وقالوا: «بلغنا أنه نزل عليك «ألم»، فإن كنت صادقاً في مقالتك، فإن ملك أمتك يكون إحدى وسبعين سنة، لأن الألف في حساب الجمل واحد، واللام ثلاثون، والميم أربعون، فنزل وما يعلم تأويله إلا الله»»[1].

ويعدّ هذا الخبر من نماذج الإسرائيليات التي دخلت إلى المدونة التفسيرية[2]. وقد تصدى المفسرون لها من ذلك قول ابن كثير: «وأما من زعم أنها دالة على معرفة المُدد، وأنه يستخرج من ذلك أوقات الحوادث والفتن والملاحم، فقد ادّعى ما ليس له وطار في غير مطاره...»[3].

وقد انضم فريق من النصارى، قديماً وحديثاً، إلى الفريق الذي يعتمد المتشابه لاتهام القرآن بالتناقض، من ذلك ما يرويه محمد رشيد رضا عن بعض النصارى: «زعم أن قوله تعالى في فرعون ﴿فَأَغْرَقْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ جَمِيعًا﴾ (الإسراء، الآية 103) يناقض قوله عزّ وجلّ فيه: ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً﴾ (يونس، الآية 92). وقد شنّع هنا على المسلمين أنهم أوّلوا الآية، وهو يزعم أنه نجا ببدنه وروحه وإن كانت الآية ناطقة إن بدنه هو الذي ينجو. ومحل الشبهة عنده في لفظ «ننجيك»، فإن ظهور الجثة بعد الموت بالغرق لا يُسمّى تنجية، وفاته أن هذا التعبير للتهكم على حدّ ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (آل عمران، الآية 21). ومن تتبع ضروب التجوّز في كلام

---

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 4، سبق ذكره، ص 15.
(2) د. عبد السلام حمدان اللوح، «المتشابهات وخطر تفسيرها بالإسرائيليات»: www.almaktabah.net/vb/showthread.php?t=.
(3) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 9، ص 7950-7951.

البلغاء، وحاول حملها على الحقيقة - وهي لا تصحّ عليها - يمكنه أن يموّه بأن أكثر الكلام البليغ كذب، على أن الذي ينجو من الغرق يطلق عليه اسم الغريق، فلو فرضنا أن الله نجّى فرعون من الغرق الذي ألمّ به وبقومه، لما كان قوله: ﴿أغرقناه﴾ مناقضاً لقوله: «ننجيك فقد يغرق إنسان إنسانا، ويريه خطر الهلاك، ثم ينتشله وينجيه، ولكن هذا ليس مرادا هنا. . .»[1].

ولعلّ الطريف في موقف النصارى، أنهم وإن كانوا يتهمون النصّ القرآني بالتناقض لبيان تهاويه، ونفي قداسته، فإنهم يعتمدونه في الآن ذاته لشرعنة معتقداتهم. من ذلك ما يورده الرازي في تفسيره للآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ (آل عمران، الآية 6)، «والنوع الثاني (من الشبه) أن النصارى قالوا للرسول: ألست تقول: إن عيسى روح الله وكلمته، فهذا يدل على أنه ابن الله، فأجاب الله (ت) عنه بأن هذا إلزام لفظي، واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز، فإذا ورد اللفظ، حيث يكون ظاهره مخالفاً للدليل العقلي، كان من باب المتشابهات، فوجب ردّه إلى التأويل»[2]. ويبرز هذا المثال، أن غير المسلمين استندوا إلى كثير من الآيات التي لا تفهم منها دلالة قطعية صريحة، لتوظيفها عبر التأويل فيما يخدم غاياتهم الدينية والجدالية، وهذا ما جعل علماء المسلمين يؤلفون الكتب للتصدي لهذه الحملات. ومن أبرز المؤلفات في هذا الشأن كتاب **تأويل مشكل القرآن** لابن قتيبة (تـ 276هـ)، حيث يقول: «وقد اعترض كتاب الله

(1) محمد رشيد رضا، «شبهات النصارى وحجج المسلمين»، **مجلة المنار**، مج 6، ج 7، غرة ربيع الثاني 1321هـ - 27 حزيران/يونيو 1903، ص 252.

(2) الرازي، **تفسيره**، مج 4، ج 7، سبق ذكره، ص 143.

بالطعن ملحدون، ولغوا فيه وهجروا واتبعوا، ﴿مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ﴾ (آل عمران، الآية 7)، بأفهام عليلة ونظر مدخول، فحرّفوا الكلم عن مواضعه وعدلوه عن سُبُله، ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم والاختلاف»[1].

وفي السياق ذاته المتعلق بالمتشابه ومسألة الانسجام في النصّ القرآني، أثار غير المسلمين قضية التعارض بين وصف القرآن بالهدى ووجود المتشابه فيه. وقد كان ابن قتيبة من أوائل الكتاب الذين لفتوا النظر إلى هذه المسألة، عندما قال في «باب المتشابه»: «وأما قولهم ماذا أراد بإنزال المتشابه في القرآن من أراد بالقرآن لعباده الهدى والتبيان؟»[2]، وكان جوابه تبريراً دفاعياً، يؤكد أن غياب الوضوح في بعض أجزاء القرآن يقصد منه اختبار معرفة الناس، وتمييز العالم منهم عن الجاهل. يقول: «فالجواب عنه أن القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار والإطالة والتوكيد (. . .) وإغماض بعض المعاني، حتى لا يظهر عليه إلا اللقِنُ[3] (. . .) ولو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل، لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر»[4].

ولا ريب أن الذين أثاروا هذه الإشكالية، أعملوا مقاييس العقل والمنطق، ليستخلصوا منها التباين بين قصد القرآن هداية الناس بأحكام

---

(1) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، سبق ذكره، ص 22.
(2) المصدر نفسه، ص 86.
(3) اللقن: سريع الفهم.
(4) المصدر نفسه، ص 86.

ومعانٍ واضحة، وتضمنه آيات ملتبسة الدلالة. والظاهر أن إثارة هذه الإشكالية لم تقف عند حدّ القرن الثالث للهجرة، وإنما تواصلت بعد ذلك الزمن، فقد تطرّق إليها الرازي في **تفسيره** قائلاً: «السؤال الثاني، كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير؟»[1]. وقد سعى الرازي إلى الخروج من هذا المأزق من طريق تأويل لفظ «الهدى»، بأن المقصود منه الدلالة العقلية لا القرآن، فالعقل في رأيه هو المعيار الذي يميز بواسطته بين المحكم والمتشابه. يقول: «ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه، فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن. ومن هذا نقل عن علي بن أبي طالب (رض)، أنه قال لابن عباس حين بعثه رسولاً إلى الخوارج: لا تحتجّ عليهم بالقرآن، فإنه خصم ذو وجهين. ولو كان هدى لما قال علي ذلك فيه، ولأنّا نرى جميع فِرق الإسلام يحتجّون به. ونرى القرآن مملوءاً من آيات، بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر، فلا يمكن التوفيق بينها إلا بالتعسف الشديد، فيكون هدى؟»[2]. اكتفى الرازي في الإجابة على هذه الأسئلة بكلام مختزل، يفيد أنه ما دام المتشابه لا يخرج عن دلالة العقل أو السمع فإنه هدى. يقول: «الجواب إن ذلك المتشابه والمجمل لما لم ينفك عما هو المراد على التعيين، وهو إما دلالة العقل أو دلالة السمع، صار كله هدى»[3].

وهذا الاختزال قد يفسره غياب أجوبة حاسمة على الإشكاليات المثارة، لكنه يؤشر أيضاً إلى أن الفكر الإسلامي لم يقف ممثلوه

---

(1) الرازي، **تفسيره**، مج 1، ج 2، سبق ذكره، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

(3) المصدر نفسه، ص 21.

مكتوفي الأيدي أمام هجمات غير المسلمين، فانطلقوا من موقف إيماني يدور على رفض التناقض في الخطاب القرآني الإلهي، ويسعون بعد ذلك إلى القيام بمحاولات التوفيق والتبرير والتأويل لمختلف الآيات التي قد يبدو التعارض بادياً وظاهراً بينها. ويقول الزمخشري في هذا السياق: «إن المؤمن يعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف فيه. وعلى هذا الأساس إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، كان عليه أن يطلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد ليصل إلى مطابقة المتشابه للمحكم»[1].

ويعتبر أحمد بن حنبل (تـ 241هـ) من أهم الذين تصدوا للردّ على من اعتمد تأويل المتشابه للطعن في القرآن، في كتابه **الردّ على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله**. وقد خصص الباب الأول من هذا الكتاب لمبحث وسمه بـ«بيان ما ضلت فيه الزنادقة من متشابه القرآن»، قال فيه أحمد في الآية ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ (النساء، الآية 56)، «قالت الزنادقة: فما بال جلودهم التي عصت قد احترقت وأبدلهم الله جلوداً غيرها؟ فلا نرى إلا أن يُعذب الله جلوداً لم تُذنب حين يقول: ﴿بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾، فشكّوا في القرآن وزعموا أنه متناقض»[2].

إشكالية معرفة المتشابه وتأويله:

إن من أهم الإشكاليات التي يثيرها العلماء في مختلف العلوم

---

(1) الزمخشري، **الكشاف**، ج 1، بيروت، د.ت، ص 412-413.

(2) أحمد بن حنبل، **الرد على الزنادقة والجهمية**، ط 1، الكويت، غراس للنشر والتوزيع، 2005، ص 175.

الإسلامية، وبخاصة في علم التفسير وعلم أصول الفقه، هل يجوز للإنسان معرفة المتشابه وتأويله أم هو مما استأثره الله بعلمه، فكان سراً من الأسرار الإلهية غير المكشوفة للبشر؟ وتتأسس هذه الإشكالية على اختلاف فهم هذا الجزء من الآية السابعة من سورة آل عمران: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾. وقد وصفنا هذا الخلاف بالإشكالية، لأنه فرّق بين العلماء والمذاهب والفِرق الإسلامية، وأدّى إلى خلاف عميق بينهم، تجاوز المستوى النظري، ليمتد إلى الواقع السياسي والاجتماعي. وتتلخص هذه الإشكالية - إذا ما اعتمدنا عبارات الشوكاني - في اختلاف أهل العلم، في قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، «هل هو كلام مقطوع عما قبله أو معطوف على ما قبله فتكون الواو للجمع»[1].

ومن أهم أسباب هذا الخلاف، الاختلاف في ماهية المحكم والمتشابه. يقول الشوكاني: «واعلم أن هذا الاضطراب الواقع في مقالات أهل العلم، أسبابه اختلاف أقوالهم في تحقيق معنى المحكم والمتشابه»[2].

تجلّى الخلاف من خلال موقفين أساسيين؛ **أحدهما** منع تأويل المتشابه، **والآخر** سمح به. ويبدو أن أغلبية العلماء، في العصور الأولى بخاصة، كانوا يتبنون الموقف الأول. يقول الجويني في **الرسالة النظامية**: «ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الربّ تعالى،

(1) الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج 1، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص 315.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 317.

والذي نرتضيه رأياً وندين الله به اتّباع سلف الأمة. والأَولَى الاتّباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجّة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد درّج صحب رسول الله (ص) على ترك التعرض لمعانيها، ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، ولو كان تأويل هذه الظواهر مسوّغاً ومحتوماً لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتّبع، فحقٌّ على ذي الدين أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الربّ تعالى»[1]. يضبط هذا الشاهد أهم أركان موقف الامتناع عن تأويل المتشابه، فهو يعين هوية أصحابه الأوائل، وهم الصحابة والتابعون، كما يحدد أسباب اتخاذ هذا الموقف وخلفياته. ومن أهم أعلام الصحابة والتابعين الذين ذهبوا هذا المذهب، ابن عمر وابن عباس وعائشة وابن مسعود وعروة بن الزبير ومالك بن أنس وعمر بن عبد العزيز. ومن العلماء بعدهم الكسائي والأخفش والفراء وأبو عبيد[2]. وقد تبنّى كثير من مفسري القرآن هذا الاتجاه في التأويل، مؤثرين الاحتماء بسلطة السلف، ومن هؤلاء الطبري. يقول ابن كثير متحدثاً عنه: «وكذا رواه ابن جرير عن عمر

---

(1) الجويني، **العقيدة النظامية**، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1992، ص 32-33.

(2) انظر: القرطبي، تفسيره، ج 4، سبق ذكره، ص 16.

بن عبد العزيز ومالك بن أنس، أنهم يؤمنون به ولا يعلمون تأويله. وحكى ابن جرير أن في قراءة عبد الله بن مسعود: «إن تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به». واختار ابن جرير هذا القول»[1]. كما اختار الرازي هذا الموقف قائلاً: «وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه إلا الله، وهذا قول ابن عباس وعائشة ومالك بن أنس والكسائي والفراء. ومن المعتزلة قول أبي علي الجبائي، وهو المختار عندنا»[2]. ومال إلى هذا الرأي أيضاً ابن كثير عندما اعتبر أن أحسن مفاهيم المتشابه قول من قال: «المتشابهات في الصدق ليس لهن تعريف وتحريف وتأويل»[3].

والواضح أن أصحاب هذا الموقف التأويلي، وإن كان ضمنهم المتكلّمون وبعض المعتزلة، فهم في أغلب الحالات من أهل الحديث على حدّ رواية الشهرستاني: «فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني وجماعة من أئمة السلف، فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك ومقاتل بن سليمان، وسلكوا طريق السلامة فقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنّة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات»[4]. وأضحى هذا الموقف الممتنع عن تأويل المتشابه علامة من علامات طريقة السلف المفضلة عند فريق من العلماء، في

---

(1) محمد علي الصابوني، **مختصر تفسير ابن كثير**، ج 1، المكتبة العصرية، بيروت، 2002، ص 212.
(2) الرازي، **تفسيره**، مج 4، ج 7، سبق ذكره، ص 153.
(3) الصابوني، **مختصر تفسير ابن كثير**، ج 1، سبق ذكره، ص 211.
(4) الشهرستاني، **الملل والنحل**، سبق ذكره، ص 104.

مقابل طريقة الخلف المحبذة عند فريق آخر[1].

والظاهر من خلال عدد من الأخبار أن حرص السلف على ترسيخ موقف منع تأويل المتشابه وصل ببعضهم إلى حدّ معاقبة الساعين إلى معرفة المتشابه. وفي هذا الشأن يقول أبو بكر الأنباري: «وقد كان الأئمة من السلف يعاقبون من يسأل عن تفسير الحروف المشكلات في القرآن»[2].

ومن الأمثلة على هذا العقاب ما وقع لصبيغ بن عسل، فقد «قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن وعن أشياء، فبلغ ذلك عمر، فبعث إليه عمر فأحضره، وقد أعدّ له عراجين من عراجين النخل. فلما حضر قال له عمر: من أنت؟ قال: أنا عبد الله صبيغ. فقال

---

(1) يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «فكان رأي فريق منهم الإيمان بها على إبهامها وإجمالها، وتفويض العلم بكنه المراد منها إلى الله (ت)، وهذه طريقة سلف علمائنا قبل ظهور شكوك الملحدين أو المتعلمين، وذلك في عصر الصحابة والتابعين وبعض عصر تابعيهم، ويعبّر عنها بطريقة السلف، ويقولون: طريقة السلف أسلم، أي أشد سلامة لهم من أن يتأولوا تأويلات لا يدرى مدى ما تفضي إليه من أمور لا تليق بجلال الله تعالى، ولا تتسق مع ما شرعه للناس من الشرائع، ومع ما رأوا من اقتناع أهل عصرهم بطريقتهم وانصرافهم عن التعمق في طلب التأويل، وكان رأي جمهور من جاء بعد عصر السلف تأويلها بمعانٍ، من طرائق استعمال الكلام العربي البليغ، من مجاز واستعارة وتمثيل، مع وجود الداعي إلى التأويل. وهو تعطش العلماء الذين اعتادوا التفكر والنظر وفهم الجمع بين أدلة القرآن والسنّة، ويعبّر عن هذه الطريقة بطريقة الخلف، ويقولون طريقة الخلف أعمر، أي أنسب بقواعد العلم، وأقوى في تحصيل العلم القاطع بجدال الملحدين. . .»، **التحرير والتنوير**، ج 3، سبق ذكره، ص 167.

(2) القرطبي، **تفسيره**، ج 4، سبق ذكره، ص 14.

عمر: وأنا عبد الله عمر، ثم قام فضرب رأسه بعرجون فشجه ثم تابع ضربه حتى سال دمه على وجهه فقال: حسبك يا أمير المؤمنين فقد والله ذهب ما كنت أجد في رأسي، ثم إن الله تعالى ألهمه التوبة وقذفها في قلبه، فتاب وحسنت توبته»[1].

وتوجد روايات أخرى تفيد أن عمر لم يكتفِ بضربه، وإنما نفاه إلى البصرة وكتب إلى أهلها أن لا يجالسوه، فظلّ وضيعاً في قومه بعد أن كان سيداً فيهم[2].

لكن ما الداعي إلى هذا الموقف المتشنج؟ يمكن أن نستخلص من ردّ الفعل العنيف وجود فعل عنيف، جاء من أوساط غير مسلمة أساساً، ابتغت اعتماد متشابه القرآن للطعن فيه من جهة، ولتفريق المجتمع المسلم من جهة أخرى. لذلك، سداً لهذا الباب تطور موقف منع تأويل المتشابه تدريجياً، وبدأت في حدود آخر القرن الأول للهجرة، بحسب بعض الباحثين، حركة المعارضة لكل تأويل لكلام الله. وقد تعززت هذه الحركة على أيدي أهل الحديث ضدّ الملحدين والمبتدعين[3]. قال الملطي في هذا السياق: «هلكت الزنادقة وشكّوا في القرآن حتى زعموا أن بعضه ينقض بعضاً في تفسير الآي المتشابه، كذباً وافتراء على الله من جهلهم بالتفسير للآي المحكم»[4]، ولا

(1) القرطبي، تفسيره، ج 4، سبق ذكره، ص 15.

(2) انظر ما ذكره محقق تفسير الطبري في ترجمة صبيغ، هامش تفسير الطبري، ج 13، ص 364.

(3) انظر: H. Birkelond, *Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran*, Oslo, 1955, p. 42.

(4) الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، مطبعة السعادة، مصر، 1949، ص 63.

يقصد بالزنادقة غير المسلمين فحسب، وإنما بعض المسلمين ممن أطلق عليهم أهل البدعة أو المبتدعون أيضاً. هكذا، إن توظيف هؤلاء المبتدعين للنصّ القرآني المتشابه هو أهم داعٍ لمنع التأويل، لما يؤدي إليه التأويل من تحريف وانزياح عن المحكم. يقول الطبري في تفسيره للآية 7 من سورة آل عمران: «وهذه الآية وإن كانت نزلت فيمن ذكرنا أنها نزلت فيه من أهل الشرك، فإنه معني بها كل مبتدع في دين الله بدعة، فمال قلبه إليها تأويلاً منه لبعض متشابه آي القرآن، ثم حاج به وجادل به أهل الحقّ، وعدل عن الواضح من أدلة آيه المحكمات، إرادة منه بذلك اللبس على أهل الحقّ من المؤمنين، وطلب العلم تأويل ما تشابه عليه من ذلك، كائناً من كان، وأي أصناف المبتدعة كان، من أهل النصرانية كان، أو اليهودية أو المجوسية، أو كان سبئياً أو حرورياً أو قدرياً أو جهمياً»[1].

إن جمع الطبري بين كل هذه الأصناف، لا ينبغي أن يخفي دافع التعصب المذهبي الذي يحركه، فالثابت تاريخياً أن أهداف توظيف المتشابه لدى غير المسلمين، ولدى غير السنيين مختلفة؛ **فالفريق الأول** كان يبتغي إظهار تناقض النصوص القرآنية من خلال أمثلة المتشابه. لذلك كان منع تأويل هذه الآيات من تجليات الحرص على حماية النصّ القرآني ودفع التعارض عنه. والحقّ أن موقف منع التأويل جوبه في أغلب الأحوال بممارسة تأويل مضاد، ينشد تقديم مبررات وموفقات بين الآيات التي يوهم ظاهرها بالتناقض. من ذلك مثلاً ما يتعلق بالآيتين: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ (الأنعام، الآية 10)،

(1) الطبري، تفسيره، ج 3، سبق ذكره، ص 181.

و﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة، الآية 22-23). يقول الملطي تعليقاً على هذا: «فكان هذا عند من يجهل التفسير ينقض بعضه بعضاً، وليس بمنتقض، ولكنهما في تفسير الخواص في المواطن المختلفة. فأما تفسير «لا تدركه الأبصار»، يعني لا يراه الخلق في الدنيا دون الآخرة، ولا في السماوات دون الجنة. وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، يعني يوم القيامة «ناضرة» بمعنى الحسن والبياض يعلوها النور، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ينظرون إلى الله يومئذ معاينة فهذا تفسيرهما»[1].

أما الفريق الثاني من المسلمين الذين لا يتبنون الاعتقاد السنّي، فإن أهدافه من توظيف المتشابه ليست متعلقة بنقد النصّ القرآني، وإنما بغايات أخرى عقائدية وسياسية وغيرها. فعلى المستوى الأول العقائدي، وجدت مختلف المذاهب الإسلامية نصوصاً تعضّد مبادئها العقائدية؛ فالمعتزلة مثلاً وجدت ما يدعم قولها بحرية الإنسان في اختيار أفعاله، وفي المقابل وجد السنيون ما يدعم ذهابهم إلى النقيض من ذلك. يقول الرازي في هذا السياق: «واعلم أن هذا موضع عظيم، فنقول: «إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدّعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة، فالمعتزلي يقول: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف، الآية 29) محكم، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (التكوير، الآية 29) متشابه. والسنّي يقلّب الأمر في ذلك»»[2].

---

(1) الطبري، تفسيره، ج 3، سبق ذكره، ص 63.
(2) الرازي، تفسيره، مج 4، ج 7، سبق ذكره، ص 145.

يعكس هذا التوظيف المذهبي للنصّ القرآني غياب حجج قطعية من داخل النصّ القرآني، تؤكد أن نصوصاً بعينها متشابهة، سواء كانت حروفاً أو كلمات أو جملاً. وكل ما يوجد إذن، اجتهادات مذهبية، أي إنها تنسجم مع أطروحات كل مذهب، ويسعى علماء هذه المذاهب إلى تأصيل هذه الاجتهادات من النصّ القرآني، ومن غيره من النصوص. وترتبت على هذا تأويلات متناقضة ومتصارعة، عبّر عن ذلك الزركشي في سياق حديثه عن المحكم والمتشابه قائلاً: «والناس قد اختلفوا فيهما كاختلافهم في المذاهب، فالمحكم عند السنّي متشابه عند القدري»[1].

هكذا، إن المتشابه في القرآن ليس سوى آراء مذهبية مسقطة على القرآن، أضحت بمثابة القواعد الجاري بها العمل، لذلك قال الرازي: «فظهر بما ذكرناه، أن القانون المستمر عند جمهور الناس، هو أن كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة، وكل آية تخالفهم فهي المتشابهة»[2].

وتبرز أمثلة المتشابه آليتين من آليات استخدام النصوص القرآنية لشرعنة الآراء المذهبية:

1) المزج بين آيتين والنظر إليهما، باعتبارهما وحدة عضوية واستخلاص الاستنتاجات وفقاً لذلك.

2) تغيير مفهوم المحكم والمتشابه وفق ما تقتضيه حجة عالم ما ردّ فكرة مؤسسة على آية قرآنية، من خلال وسمها بأنها متشابهة، وفي

---

(1) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 2، ط 2، بيروت، د.ت، ص 76.

(2) الرازي، **تفسيره**، مج 4، ج 7، سبق ذكره، ص 152.

المقابل قبول رأي ما من طريق وسم الآية التي تؤيده بأنها محكمة[1].

ونلفي على المستوى الثاني من مستويات توظيف المتشابه غايات سياسية قد تكون من خلفيات منع تأويل المتشابه. وقد تطرّق الشهرستاني إلى مسألة تدخّل السلطة السياسية في مشكل المتشابه قائلاً: «اعلم أن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام، ومخالفة السنّة التي عهدوها من الأئمة الراشدين، ونصرهم جماعة من أمراء بني أمية على قولهم بالقدر، وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن، تحيّروا في تقرير مذهب أهل السنّة والجماعة في متشابهات آيات الكتاب الحكيم، وأخبار النبي الأمين»[2].

لا ريب أن هذه الحيرة كانت أحد دوافع موقف منع تأويل المتشابه، لأن التأويل يقتضي الإفصاح عن موقف محدد، قد لا يكون بالضرورة منسجماً مع موقف السلطة. لذلك، إن الاكتفاء بالإيمان بالمتشابه أسلم حلّ يقي من الفتنة التي قد يؤدي إليها التصريح بما يتعارض مع اختيارات السلطة السياسية، ويحفظ النفس من الأخطار التي قد يعرض إليها مثل هذا الموقف.

ولئن وظفت السلطة الحاكمة الآيات المتشابهة لصالحها، فإن معارضيها وظفوها أيضاً لصالحهم. وبناء على هذا، ينبغي أن ننظر باحتراز شديد إلى معايير الإيمان والكفر التي كان يحددها الممسكون

---

(1) Leah Kinberg, "Muhkamat and Mutashabihat (Koran 3/7): Implication of a Koranik Pair of Terms in Medieval Exegesis", in: *Arabica*, tome XXXV, 1988, fascicule 2, p. 160.

(2) الشهرستاني، **الملل والنحل**، سبق ذكره، ص 103.

بالسلطة. وقد أضحى المحكم والمتشابه من معايير الإيمان والكفر، وبالتالي مكونين ومقومين من مقومات الهوية والانتماء إلى الجماعة المؤمنة. والحال، أن الموقف السياسي هو المقصود من ذلك، وهذا ما يفسر الحملة الكبيرة على غير السنّيين مع معارضي السلطة الحاكمة من الخوارج خاصة. وقد تبدى هذا من خلال سيل من الأخبار وآثار الصحابة والتابعين، على غرار قول ابن عباس: «وذكر عنده الخوارج وما يلقون عند القرآن، فقال يؤمنون بمحكمه ويهلكون عند متشابهه»[1]. ويفسر هذا الموقف السلبي منهم بخروجهم عن الصف السنّي المهادن للسلطة، واستثمارهم بعض الآيات للطعن في مشروعية الإمام. من ذلك مثلاً الخبر الذي رواه السيوطي قائلاً: «وأخرج ابن المنذر عن سعيد بن جبير قال: المتشابهات يتشابهن على الناس إذا قرأوهن، ومن أجل ذلك يضلّ من ضلّ، فكل فرقة يقرؤون آية من القرآن يزعمون أنها لهم، فمما يتبع الحرورية من المتشابه قول الله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (المائدة، الآية 44)، ثم يقرؤون معها ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ (الأنعام، الآية 1)، فإذا رأوا الإمام يحكم بغير الحقّ قالوا: قد كفر فمن كفر عدل بربه ومن عدل بربه فقد أشرك بربه فهذه الأئمة مشركون»[2].

وفضلاً عن هذا، كان موقف منع تأويل المتشابه وسيلة من وسائل حفظ كيان الأمة من الانشقاق، فقد أدرك فريق من العلماء أن

---

(1) الطبري، **تفسيره**، ج 6، سبق ذكره، ص 198.

(2) السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج 3، ط 1، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، 2003، ص 450.

فتح أبواب التأويل سيوصل الأمة إلى مزالق خطرة وفتن يصعب التنبؤ بنتائجها. وهذا ما حصل مثلاً سنة 317هـ/ 929م، حيث وقعت فتنة في بغداد أثارها نزاع على مسألة تتعلق بتفسير الآية: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ (الإسراء، الآية 79). وموطن الإشكال في هذه الآية الخلاف في تأويل عبارة «مقاماً محموداً»، بين من فهمها على الحقيقة ومن فهمها على المجاز. وذهب الحنابلة - وقد ذُكر إسحاق المروزي ممثلاً لهم في هذه المسألة - إلى أن الذي يُفهم من ذلك هو أن الله سبحانه يُقعد النبي معه على العرش جزاء له على تهجده[1]. ورأى في ذلك آخرون أن هذا التأويل فيه غضّ من مقام الألوهية. ومع أن هذا الرأي متأثر بالمعتزلة، فإنه سرعان ما صار معتمداً عند أهل السنّة، فقرروا أن ما ينبغي أن يفهم من كلمة «المقام» ليس مكاناً معيناً، وإنما مرتبة الشفاعة التي يرفع إليها النبي جزاء له على تهجده.

ووجه خطورة هذا الصراع بين التأويلات، أنه انعكس على أرض الواقع في أشكال مختلفة، بعضها اقتتال أدى إلى سقوط كثير من القتلى[2]، وأدّى أيضاً إلى اصطدام العوام ببعض العلماء، على غرار ما وقع بين عوام الحنابلة والطبري، فقد علق الطبري على التفسير المألوف لتلك الآية بقوله: إن حديث الجلوس على العرش محال. ثم أنشد:

---

(1) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 6، بيروت، د.ت، ص 2006. وانظر غولدتسيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، تعريب عبد الحليم النجار، ط 5، بيروت، 1922، ص 122-123.

(2) المصدر نفسه، ص 122-123.

سبحان من ليس له أنيس ولا له في عرشه جليس

«فرماه آلاف المستمعين بمحابرهم، واضطر أمام حنق التلاميذ الحنابلة إلى أن يدخل داره التي هاجمها العامة مواصلة لثورة التلاميذ، وقذفوها بالحجارة حتى صار على بابه كالتل العظيم، ولزم أن يركب عشرات الألوف من الجند لحماية الإمام الرفيع المقام من حنق العامة الهائجة»[1].

إن هذا المثال يبرز أن الصراع على التأويل لم يكن حكراً على العلماء، وعلى مجال الكتابة والمناظرة الفكرية النظرية، وإنما تجاوزه إلى الواقع، حيث وقع التصادم بين ممثلي المذاهب التأويلية وأتباعهم تصادماً مادياً عنيفاً، وصل إلى حدّ إزهاق النفس البشرية. وقد اشتدّ هذا الصراع بشكل خاص حول آيات الصفات التي تعدّ آيات متشابهة بامتياز، أدى فهمها وتأويلها إلى انشقاق المجتمع الإسلامي. وقد تطرّق الغزالي إلى أنموذج من نماذج هذه الآيات، هو آية الاستواء، فبيّن أن الناس «قد تحزبوا في تفسيرها، فضل فريق وأجروه على الظاهر وتبعهم آخرون إذ ترددوا فيه وإن لم يجزموا، وفاز من قطع بنفي الاستقرار»[2].

ولا يكتفي الغزالي ببيان موقفه النظري من المسألة، بل يسعى إلى أن يكوّن لهذا الموقف امتداداً وأثراً في واقعه، فيرى أن تأييد أطروحته فرض كفاية على شخص في كل إقليم. يقول: «وتكلف

(1) جولدتسيهر، **مذاهب تفسير الإسلامي**، سبق ذكره، ص 122-123. وانظر علم الديم البرزلي، في مقدمة ف. كارن (F. Kern) لكتاب الطبري، **اختلاف الفقهاء**، القاهرة، 1902.

(2) الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، ط 2، دمشق، 1980، ص 173.

الأدلة على نفس الاستقرار لا نراه واجباً على آحاد الناس، بل يجب على شخص في كل إقليم أن يقوم به ليدفع البدع إذا ثارت»[1].

يوضح هذا الرأي أن مسألة التأويل خرجت من الحدود المعرفية النظرية الضيقة إلى مجال أرحب، هو المجتمع بكل فئاته من عوام وخواص وعلماء وغير علماء. ولئن كان العوام يستخدمون طرقاً غير سلمية أحياناً، انتصاراً لبعض التأويلات، فإن جملة العلماء كانوا يغلبون الطرق الدعوية والفكرية تعضيداً لمواقفهم، وللتأويلات التي يساندونها، وهي مواقف لا تنخرط دائماً في إطار الموقف المهيمن الذي كان يمنع تأويل المتشابه، وإنما برز مقابلها موقف يجيز تأويل المتشابه.

جواز تأويل الآيات المتشابهات:

برز موقف السماح بتأويل المتشابه منذ عهد الصحابة، وهو ليس موقفاً فردياً شاذاً، كما حاول الإيهام بذلك بعض القدامى من خلال الاكتفاء بنسبته إلى مجاهد. يقول القرطبي في هذا السياق: «ما حكاه الخطابي من أنه لم يقل بقول مجاهد غيره، فقد روي عن ابن عباس أن الراسخين معطوف على اسم الله عزّ وجلّ، وأنهم داخلون في علم المتشابه، وأنهم مع علمهم به يقولون آمنّا به، وقال له الربيع ومحمد بن جعفر بن الزبير والقاسم بن محمد وغيرهم»[2]. وقد تبنّى هذا المذهب كثير من علماء أهل السنّة كابن قتيبة القائل: «ولسنا ممن يزعُم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط

---

(1) الغزالي، **المنحول من تعليقات الأصول**، سبق ذكره، ص 173.
(2) القرطبي، **تفسيره**، ج 4، سبق ذكره، ص 17.

من متأوليه على اللغة والمعنى. ولم ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده، ويدل به على معنى أراده»[1].

ويبدو أن أغلب من تبنّوا هذا الموقف كانوا من المتكلّمين. يقول الزركشي: «ومن هذا الخلاف نشأ خلاف آخر في أنه: هل في القرآن شيء لا تعلم الأمة تأويله؟ قال الراغب في مقدمة تفسيره: وذهب عامة المتكلّمين إلى أن كل القرآن يجب أن يكون معلوماً، وإلا لأدى إلى إبطال الانتفاع به»[2]. وعبارة المتكلّمين تشمل السنّيين والمعتزلة وغيرهم؛ فمن **الفريق الأول** نذكر مثلاً ابن فورك الذي «رجّح أن الراسخين يعلمون التأويل وأطنب في ذلك»[3]؛ ومن **الفريق الثاني** الزمخشري، فهو يصرّح بذلك قائلاً في معرض تفسيره للآية السابعة من سورة آل عمران: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، «أي لا يهتدي إلى تأويله الحقّ الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا في العلم، أي ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع، ومنهم من يقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، ويبتدئ ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾، ويفسرون المتشابه بما استأثر الله بعلمه، وبمعرفة الحكمة فيه من آياته كعدد الزبانية ونحوه، والأول هو الوجه»[4].

يلاحظ الناظر في موقف الشيعة من هذه المسألة أنهم «يعتقدون بأن النبي والأئمة يعلمون تأويل الآيات المتشابهات. وعامة المؤمنين، حيث لا طريق لهم إلى معرفة تأويلها، فيرجعون علمها إلى الله

---

(1) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، سبق ذكره، ص 98.
(2) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج 2، سبق ذكره، ص 74.
(3) القرطبي، **تفسيره**، ج 4، سبق ذكره، ص 18.
(4) الزمخشري، **الكشاف**، ج 1، سبق ذكره، ص 413.

والرسول والأئمة (ع)»[1].

ومن أقدم الحجج التي تتواتر لدى أنصار هذا الاتجاه التأويلي، أثر عن الصحابي ابن عباس يقول فيه: أنا ممن يعلم تأويله[2]. وروي الخبر نفسه، لكن نقلاً عن مجاهد، وقد حكاه عنه إمام الحرمين الجويني[3]. وقد سعى هذا التيار إلى أن يؤسس أقوى حججه على أخبار أو أفعال للصحابة، لما يمثلونه من رمزية وسلطة دينية بحكم ارتباطهم بالرسول. وفي هذا الصدد يذكر ابن قتيبة أن الرسول علم علياً التفسير، وبأنه دعا لابن عباس فقال: «اللهم علمه التأويل وفقهه في الدين»[4].

ويذكر بعد ذلك خبراً مروياً عن ابن عباس، هو «كل القرآن أعلم إلا أربعاً: غسلين وحنانا والأواه والرقيم»[5]، ثم يعلق عليه مبيّناً أنه موقف مؤقت، لأن ابن عباس علم ذلك بعد[6]. والملاحظ أن هذه المعطيات يحذفها الطبري من تفسيره للآية السابعة من سورة آل عمران أثناء عرضه الموجز للموقف المجيز لتأويل المتشابه. ومن المعلوم أن

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، تعريب السيد أحمد الحسيني، ص 48. انظر:
http://rafed.net/booklib/view.php?type=c-fbook&b&id=258&page47

(2) الطبري، **تفسيره**، ج 3، سبق ذكره، ص 183.

(3) القرطبي، **تفسيره**، ج 4، سبق ذكره، ص 18.

(4) الحديث أخرجه ابن عبد البر في **فتح الباري**، ج 1، سبق ذكره، ص 155. وهو في **صحيح البخاري** بصيغة: اللهم علمه الكتاب، وفي **صحيح مسلم**: «اللهم فقهه»، ج 4، ص 1927.

(5) أخرجه السيوطي في **الإتقان** عن الفريابي، ج 1، سبق ذكره، ص 96.

(6) ابن قتيبة، **مشكل القرآن**، سبق ذكره، ص 99.

مواطن الحذف هي مواطن الحرج والتدخل المذهبي للكاتب، ما يفقد كتابته طابع الموضوعية، ويضعها في خانة الكتابات المذهبية الموجهة من خلال اختيارات صاحبها الأيديولوجية وغير العلمية.

وقد ساق المنتصرون لتأويل المتشابه علاوة على الحجج النقلية حججاً عقلية، على غرار اعتبار أن إخراج العلماء الراسخين في العلم من دائرة المعرفة بالمتشابه وبتأويله يؤدي إلى تسويتهم بالجهلة. يقول ابن قتيبة: «ولو لم يكن للراسخين في العلم حظّ في المتشابه إلا أن يقولوا ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين، بل على جهلة المسلمين، لأنهم جميعاً يقولون: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾»[1]. وجوهر هذا الرأي كلمة «الراسخين» في الآية، فهي تقتضي اختصاصهم بعلم لا يشتركون فيه مع بقية الناس. وفي هذا السياق يروى عن شيخ القرطبي تساؤله الإنكاري: «إن تسميتهم راسخين يقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم الجميع»[2]. أثار هذا الموقف إشكالاً بسطه المعارضون له قائلين: «كيف يجوز في اللغة أن يعلم الراسخون، والله يقول: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾، وإذا أشركهم في العلم انقطعوا عن قوله: «يقولون»، لأنه ليس هنا عطف حتى يوجب للراسخين فعلين؟»[3]. أجاب الزركشي عن هذا معتبراً أن «يقولون»

---

(1) ابن قتيبة، **مشكل القرآن**، سبق ذكره، ص 100.

(2) القرطبي، **تفسيره**، ج 4، سبق ذكره، ص 18.

(3) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج 2، سبق ذكره، ص 73.

هنا في معنى الحال، كأنه قال: «والراسخون في العلم» قائلين آمنّا كما قال الشاعر[1]:

الـريـح تـبـكـي شـجـوهـا والـبـرقُ يـلـمـع فـي غـمـامَـهْ

أي لامعاً. ويقدم الزركشي تأويلاً آخر يفيد أن المعنى المقصود هو «يعلمون ويقولون» فحذف واو العطف كقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ (القيامة، الآية 22)، والمعنى: يقولون: «علمنا وآمنا، لأن الإيمان قبل العلم محال، إذ لا يُتصور الإيمان مع الجهل»[2].

وبالإضافة إلى هذا، إن الناظر في كتب التفسير القرآني لا يقف على ما امتنع المفسرون عن تأويله، لأنه متشابه. يقول الزركشي: «فإنا لم نرَ المفسرين توقفوا عن شيء من القرآن، فقالوا: هذا متشابه لا يعلمه إلا الله، بل أمَروه كله على التفسير، حتى فسروا الحروف المقطعة في أوائل السُوَر مثل ألر، وحم، وطه، وأشباه ذلك»[3].

وبهذا أوقع المفسرون، الذين منعوا تأويل المتشابه، أنفسهم في التناقض، فهم من جهة يمنعون التأويل، ومن جهة أخرى يمارسونه دون انقطاع عنه، على غرار الطبري الذي كان من المصرحين بموقف منع الراسخين في العلم من تأويل المتشابه، لكنه في تفسيره للحروف المقطعة في أوائل السُوَر، يعرض مواقف مختلف المفسرين منها، ويقدم تفسيره الخاص لها[4] دون أي استهجان لتصديه لتأويل هذه

---

(1) هو ابن مفرغ الحميري، انظر **الأغاني**.

(2) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج 2، سبق ذكره، ص 73.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 100.

(4) انظر مثلاً تفسيره للحروف: ألم، التي تستهل بها سورة البقرة، **تفسير الطبري**، ج 1، سبق ذكره، ص 118-127.

الحروف، التي تعدّ من أهم النماذج الخاصة بمتشابه القرآن.

ويبدو أن هذه الحجة اعتمدها المعتزلة، فقد روى عنهم الفقيه الحنفي عبد العزيز البخاري (تـ 730هـ) قولهم: «إن المفسرين لم يزالوا إلى يومنا هذا يفسرون ويؤولون كل آية، ولم يقفوا على شيء من القرآن ليقولوا هذا متشابه لا يعلمه إلا الله، بل فسروا الكل»[1].

وقد بيّن هذا الفقيه أن جواز تأويل المتشابه موقف تبنته عامة المعتزلة[2] وتوسعت فيه. ومن أهم أعلامهم في هذا الصدد، القاضي عبد الجبار الذي كان له فضل الصياغة النهائية، والربط الكامل بين وجوه التأويل والمجاز والمحكم والمتشابه، وبيّن الأسس الفكرية للمدرسة الاعتزالية في شكلها الناضج والنهائي من جهة أخرى. وينطلق القاضي من أن المحكم والمتشابه يتساويان مع مفهوم اللغة الحقيقية واللغة المجازية، وبالتالي يضحي التأويل الخاص بالمتشابهات وسيلة رفع لغموضها بردّها إلى المحكم، ويصبح المجاز الأداة الرئيسة لعملية التأويل هذه، ويتحول القرآن في نظر القاضي عبد الجبار بمحكمه ومتشابهه، وكذلك المجاز إلى قرائن وأدلة عقلية غايتها الحثّ على التأمل والنظر، ومجادلة الخصوم، وكشف تهافت حججهم. ومن الطبيعي بعد ذلك أن يكون المتشابه مما يمكن معرفته، لأنه لا بدّ أن يقع دلالة، وإلا كان الله عابثاً بمخاطبتنا به. ومن الطبيعي أيضاً أن يؤول القاضي الآية السابعة من سورة آل عمران

---

(1) البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ضبط وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، ج 1، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1991، ص 150.

(2) المصدر نفسه، ص 150.

على العطف لا على الاستئناف، ويكون الراسخون في العلم يعلمون المتشابه، وهم «مع العلم بذلك يقولون آمنّا به في أحوال علمهم به ليكمل مدحهم، لأن العالم بالشيء إذا أظهر التصديق فقد بالغ بما يلزمه، ولو علم وجحد لكان مذموماً»[1].

وقد برز بين الموقفين التأويليين السابقين موقف ثالث، تأثر بهما بلا شكّ، يمكن اعتبار أبي بكر الرازي الجصاص من ممثليه. يقول: «وما يعلم تأويله إلا الله، معناه تأويل جميع المتشابه، حتى لا يستوعب غيره علمها، فنفى إحاطة علمنا بجميع معاني المتشابهات من الآيات، ولم ينفِ بذلك أن نعلم نحن بعضها بإقامته لنا الدلالة عليه، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾، لأن في فحوى الآية ما قد دل عليّ أنا نعلم بعض المتشابه بردّه إلى المحكم...»[2]. وقد نسب الزركشي هذا الموقف إلى السهيلي، «الذي وإن وافق السنّيين في التوقف عند عبارة إلا الله في الآية السابعة من سورة آل عمران، واعتبار «الراسخون» مبتدأ، فإنه خالفهم في قولهم إن العلماء لا يعلمون تأويل المتشابه، معتبراً أنهم يعلمون بردّ المتشابه إلى المحكم، وبالاستدلال على الخفي بالجلي، وعلى المختلف فيه بالمتفق عليه. فالله يعلم تأويل المتشابه، في نظر السهيلي، بالعلم القديم لا بتذكر ولا تفكر ولا دليل، والراسخون يعلمونه بالتذكر والتدبر»[3].

---

(1) نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**، ط 3، بيروت، 1993، ص 189.

(2) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج 2، طبعة اسطنبول، 1335هـ، ص 4.

(3) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج 1، ط 2، الكويت، 1992، ص 457.

خاتمة:

إن الوضع التأويلي للمتشابه كان محكوماً بسياق تاريخي مخصوص، يتمثل في الردّ على غير المسلمين ممن طعنوا في النصّ القرآني، لاشتماله على المتشابه وما يعنيه من تعارض بين بعض الآيات، لذلك إن التأويلات التي برزت قديماً ليست هي بالضرورة الأكثر وفاء لروح النصّ القرآني ومقاصده.

يعتبر مبحث المتشابه مبحثاً أيديولوجياً بامتياز، فالأيديولوجيا من الزاوية المعرفية لها طابع مزدوج، فهي في الوقت نفسه اعتقاد ومعرفة، أو هي معرفة تقوم على اعتقاد، أي على أحكام سابقة على كل استدلال عقلي أو فحص تجريبي[1]. والمنظومة الأصولية ينطبق عليها هذا التحديد، لأنها تتأسس على سبيل الذكر على أفضلية الإسلام والمسلمين على غيرهم، وأفضلية اللغة العربية، وأفضلية الواضح الجلي على الغامض والمشكل، وتقديم رأي أهل السنّة والجماعة على آراء المذاهب الأخرى. ومثل هذه الأحكام تسبق بحث المفسر والأصولي وتتحكم فيه، لذلك يتحول دوره إلى مجرد مبرر ومعلل ومكرس لما هو سائد في مجال الفقه والاجتماع.

تقدم الأيديولوجيا صورة تمجيدية للذات، تجعل الجماعة هي المركز والأساس، والفاعل الأول (Idéalisation/ الأمثلة)، والوجه الآخر لعملية تجميل الذات وتمجيدها تقبيح الخصوم أو المغايرين عموماً، ولعلّ كل أيديولوجيا لا تكتسب صلابتها الذاتية ولا تحصن مواقعها إلا على أشلاء الآخر.

---

(1) محمد سبيلا، **الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية**، ط 1، الدار البيضاء، 1992، ص 170-171.

(Idéalisation/Diabolisation)، هذه القاعدة تنطبق على مبحث المحكم والمتشابه، لأنه يتضمن تمجيداً لمن يمتنعون عن تأويل المتشابه من أهل السنّة، ويكتفون بالإيمان به، وتقبيحاً لمن يجيزون تأويله من خارج الفكر السنّي بخاصة.

حاول الموقف السنّي، الذي منع تأويل المتشابه، أن يلغي ما أدى إليه فتح باب النظر في النصّ، وتوظيفه لما يخدم الغايات المذهبية. ولم يجل في خلد أصحاب هذا الموقف أنهم بذلك يجمّدون النصّ المتطور القابل لشتّى القراءات، لأن الحاجة التاريخية كانت ضاغطة بشكل يجبرهم على صياغة أيديولوجيا توحّد فئات المجتمع، وتمتن الطابع المصفح للمنظومة إزاء التاريخ الحي، وإزاء المنظومات الأخرى المناوئة.

إن الحكم الفقهي من المتشابه هو نتاج للصراع المذهبي. إذن، فهو موقف تاريخي بشري نسبي، فلا مجال للمزايدة على المتشابه وادّعاء امتلاك الحقيقة في بيان مفهومه ومنع تأويله.

إن خطورة الموقف الذي يجمد معنى المتشابه، ويوقف تأويله، ويهمل المواقف المخالفة، تكمن في أنه يتجاوز كل الملابسات التاريخية والأيديولوجية والنفسية التي يخضع لها المؤوّل. ذلك أن الممارسة التأويلية ممارسة بشرية ترتبط حتماً بأفق المؤوّل، وحدود إدراكه، ودرجة تطور المعارف في عصره. ومن هذا المنطلق يكون التأويل محدوداً ونسبياً، لأنه نتاج كائن نسبي تاريخي. إن اختزال معاني النصّ الديني في معنى وحيد أخير، وإن كان يرمي إلى غاية نبيلة هي توحيد الفكر والمجتمع، وضمان استقراره وتجانسه، فإنه يتناقض وحقيقة تعدد معاني كل نصّ، باعتباره بناء لغوياً من علامات

ذات دلالات تستعصي على الحصر. وبهذا الفهم، إن النصّ لا يستجيب للتفسير الأحادي، وإنما يميل إلى الانتشار معتمداً على اتّساع مجاله الإشاري.

إن مبحث المحكم والمتشابه في حاجة إلى إعادة النظر في ضوء ما ظهر من نظريات حديثة في العلوم اللسانية، والنفسية، والاجتماعية، والتاريخية، وحتى في العلوم الصحيحة. فعصرنا بما هو عصر النسبية لا يسمح أن يكون هناك مفهوم صحيح صحة مطلقة. كما أن تعدد المعاني، الذي يلحّ عليه بعض الفلاسفة، هو تعبير عن معنى جديد أعطي للحقيقة؛ فهي لم تعد تضبط منطقياً وعقلياً بالمعنى الحديث الديكارتي للكلمة، أي في علاقة تضاد مع الخطأ، وإنما أدخل مفهوم الغموض والوهم على الصلة بين الحقيقي والخاطئ، كما أن الحقيقة لم تعد جلية واضحة أو بديهية، وإنما أضحى لها معنى مضاعف.

أضف إلى ذلك، أن فهمنا الحديث لمعنى التاريخ يمكن أن يلغي فكرة الحقيقة الثابتة. فالتاريخ ليس معطى موضوعياً في الماضي، قائماً هناك، ولكنه معطى متغير. وعلى هذه القاعدة، إن الحقيقة في النصوص، ومنها النصّ الديني، في حالة تغير مستمر، طالما أن العلاقة بين المفسِّر والنصّ المفسَّر علاقة متغيرة في الزمان والمكان.

من هذا المنطلق أصبح مفهوم السلطة المرجعية نسبياً، إذ أن وصل الاجتهادات البشرية بالنصوص التأسيسية أو بأعلام الماضي لم يعد يشرّع هذه الاجتهادات أو يضفي عليها القداسة.

وبناء على هذا، يمكن نفي القداسة عن نصوص التراث التي صاغها المفكرون والفقهاء، وتأسيس علاقة جديدة بها لا تقوم على

التقليد والتقديس والامتثال والطاعة العمياء، بل تنبني على النظر والتفكر، وربط الخطاب بالتاريخ، واعتماد مقاربة مقارنية شمولية، لا تقتصر على مذهب واحد، غايتها من ذلك استصفاء ما ينطوي عليه الماضي من مواقف مضيئة، لا يرفضها عصرنا وعقلنا الحديث، ولن يتمّ ذلك بغير مقاربة فكر الماضي بأدواتنا المنهجية الحديثة، ووفق رؤية تاريخية نقدية وموضوعية.

تفسير البيضاوي
«أنوار التنزيل وأسرار التأويل»
بين سلطة النصّ المقدّس وسلطة الواقع المعرفي

محمد إدريس

على سبيل التقديم:

النصّ والقراءة من أكثر المباحث إثارة للجدل بين المشتغلين بنظريات النصّ وعِلمه، ذلك أن للمسألة وجوهاً عديدة متداخلة الأبعاد مترامية الأطراف شديدة التعقيد، تتجاذبها مطارحات متباينة على أكثر من صعيد معرفي (السيميائية، التداولية. . .).

على أن الثابت أن كل قراءة، أياً كانت مرجعيتها ودوافعها، تظلّ محاولة لبلوغ المعاني الأولى للنصّ، وذلك بفهم مضامينه وكشف ما ظلّ طيّ الكتمان فيه، فإذا بالنصّ عالم مصغر يحتضن عوالم أخرى، يُسمّي بعضها ويحجب أكثرها، وإذا بالقراءة إعادة إنتاج للنصّ الأصلي، وفي هذا السياق ننزل دراستنا كتب التفسير بوصفها ضرباً من ضروب النصية الواصفة[1] التي تشرح النصّ المقدّس، بيد أنه من

1- يُعدّ جيرار جينيت (Gérard Genette) أبرز من تناول بالدرس أشكال النصّ وعتباته، وقد عالج هذه المسألة ضمن ما سماه بالتعالي النصي (Transtextualité)؛ أي كل ما يجعل النصّ في تواصل دائم مع نصوص =

الضروري الإشارة إلى أنها لا تشرح النصّ المقدّس ولا تصفه، بقدر ما تعيد كتابته بطريقة جديدة؛ فالمفسر يمارس سلطة على النصّ المقدّس تجعله يصرح بما أراد له المفسر أن يصرح به.

لقد كانت علاقة المفسر بالنصّ المقدّس علاقة جدلية[1]، فهو يؤسس نظرته للوجود وللإنسان ولعالمي الغيب والشهادة. . . . وفق ما استقرّ في النصّ المقدّس من تمثلات، على أن النصّ المقدّس يمثل بدوره فضاء حاضناً لتصورات المفسر، فهو «خطّ مسطور بين الدفتين لا ينطق بلسان ولا بدّ له من ترجمان، وإنما تنطق عنه الرجال»[2].

إن هذه العلاقة الجدلية بين المفسر وواقعه من جهة، وبين المفسر والنصّ المقدّس من جهة أخرى، تتجلى في نصّ التفسير عنواناً وخطبة ومتناً متخذة أكثر من شكل، وهو أمر نسعى إلى تبيّن

= أخرى - بصورة مباشرة أو غير مباشرة - وقد بيّن خمسة أشكال:

أ: التداخل النصي: Intertextualité (الشاهد. . .).

ب: النصية الحافة - المصاحبة: Paratextualité (العنوان - المقدمة. . .).

ج: النصية الواصفة - اللاحقة: Métatextualité (كتب التفسير - النقد الأدبي. . .).

د: المماهاة النصية: Hypertextualité (المحاكاة - المعارضة. . .).

هـ: النصية الجامعة: Architextualité بدلاً من مقولة الأجناس الأدبية.

انظر:

Gérard Genette, *Introduction à l'architexte*, Éditions du Seuil, Paris, 1979.

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، سلسلة موافقات، الدار التونسية للنشر، تونس، 1991، ص 64.

(2) علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، تقديم محمد عبده، مراجعة وتحقيق علي أحمد حمود، ج 2، المكتبة العصرية، صيدا - لبنان، 2005، ص 187.

أبعاده بالنظر في تفسير البيضاوي الموسوم بـ **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**.

ونقف في هذا المقال على تجليات هذه العلاقة الجدلية ونرصد الآليات المتحكمة في عملية قراءة النصّ المقدّس من قبل المفسر وما يتبعها من تأليف من خلال نصّ العنوان ونصّ الخطبة وبعض التفاسير للآيات.

نصّ العنوان بين سلطة النصّ المقدّس وسلطة الواقع المعرفي:

إن الاهتمام بالعنوان من مكاسب المدرسة التفكيكية التي جعلت من الهامش صنواً للمتن لا يقل عنه شأناً، ومن مظاهر ذلك أننا نتحدث اليوم عن علم للعناوين (Titrologie).

إن نصّ عنوان كتاب البيضاوي **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** نصّ واصل بين فضاءين/ عالمين مختلفين، هما: عالم الإله/ الغيب (التنزيل) وعالم الإنسان/ عالم الشهادة (التأويل)، وهو عنوان جامع لفعلين، **أولهما** إلهي يتمثل في نزول الوحي، **وثانيهما** ما يبذله الإنسان من جهد ذهني في سبيل الإحاطة بمعاني الوحي الإلهي.

إن جمع العنوان بين هذه العناصر يتجاوز دلالة المقابلة إلى ما يمكن تسميته بـ«التصادي الدلالي»، فنحن إذا ما قابلنا بين جزأي المركّب الاسمي بالعطف المكون للعنوان، ألفينا مطابقة المعطوف عليه للمعطوف في مستوى التركيب، وفي مستوى الصيغ الصرفية وأوزانها، فقد ورد المعطوف عليه «أنوار التنزيل» والمعطوف «أسرار التأويل» في شكل مركّب اسمي بالإضافة، ورد فيه المضاف مفردة دالة على الجمع على وزن أَفْعَالُ[1] (أنوار/ أسرار)، وفي المقابل ورد

---

(1) تدل صيغة أَفْعَالُ في اللغة العربية للدلالة على جمع القلة.

المضاف إليه مصدراً معرفاً بالألف واللام على وزن التفعيل[1] (التنزيل/ التأويل).

إن هذه الموازنة التركيبية والصرفية تدعمها لعبة الأصوات والأجراس؛ فالبيضاوي وظف أصواتاً متقاربة المخارج، على النحو الذي يوضحه الرسم الآتي:

أ نْوَ ار التـــــْـــتـــَـــــ نْزِ يل

↓ ↓ ↓ ↓ ↓ ↓ ↓

أ سْرَ ار التـــــْـــتـــَـــــ أوِ يل

إننا نلحظ مطابقة تامة في مستوى الحركات بين مكوني المركّب الاسمي العطفي (المعطوف عليه/ المعطوف) واختلافهما اليسير في بعض الحروف، ما يجعل الأصوات متكررة كأن أصوات المعطوف صدى لأصوات المعطوف عليه.

إنه لمن اليسير ردّ هذه الظاهرة إلى طبيعة الكتابة الأدبية في عصر المؤلف - القرن السابع من الهجرة[2] - فالإفراط في استخدام المحسنات البديعية المعنوية واللفظية من سمات العصر المملوكي[3] -

(1) التنزيل مصدر لفعل رباعي صحيح الآخر، هو نزّل، أما التأويل، فهو مصدر لفعل رباعي صحيح الآخر هو أوّل.

(2) نشير فيما يتعلق بالقرن الذي عاش فيه البيضاوي إلى أن أغلب دور النشر التي تولت طباعة كتاب **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** أثبتت سنة 791هـ تاريخاً لوفاة البيضاوي، وهو أمر مجانب للصواب، ذلك أن البيضاوي توفي في الفترة الممتدة بين 685هـ و691هـ.

(3) يمتدّ العصر المملوكي من (656هـ/ 1258م إلى 923هـ/ 1486م).

إذ شُغِف أدباء تلك الحقب بالظواهر البديعية متخذين منها أسساً للكتابة - على أننا نرى للمسألة بُعدين آخرين: **أولهما يتمثل في** وعي البيضاوي بدور الأصوات في التأثير في السامع شأنها في ذلك شأن الصورة الشعرية...

أما **البُعد الثاني**، فيتمثل في نزوع البيضاوي إلى محاكاة الأسلوب القرآني المكّي أكثر من خضوعه لسنن الكتابة في عصره، ونحن لا نستبعد أن يكون المؤلف غير واعٍ بذلك.

إن الاعتناء بالظواهر الإيقاعية في نصّ العنوان من شأنه أن يسهم في الإيقاع بالقارئ[1] من خلال مخاطبة حواسه (السمع) من جهة، ومن شأنها أن تخلق صلة وثيقة بين القارئ والمؤلف من جهة أخرى، ما يجعل عملية القراءة - في جزء منها - قراءة غير واعية تتأسس على البُعد الوجداني أكثر من خضوعها لسلطة العقل.

نصّ العنوان من هذه الزاوية طريقة لاستدراج القارئ إلى متن الكتاب، فهو (العنوان) يُعِدّ القرّاء لتقبّل محتوياته على النحو الذي أراده المؤلف، فهو من هذه الوجهة يمهّد الطريق للمتن، ونعني بالمتن تفسير آي القرآن الكريم.

---

(1) انظر علي بن الحسين الأصفهاني (تـ 356هـ/ 927م)، **الأغاني**، تحقيق ابراهيم الأبياري، ج 4، دار الشعب، 1969، ص 125؛ الذي أشار إلى دور الوجدان في تقبل المعاني بقوله: «خير المعاني ما كان القلب إلى قبوله أسرع من اللسان إلى وصفه»، نقلاً عن عبد الرحمن القعود، «في الإبداع والتلقي الشعر بخاصة»، مجلة **عالم الفكر**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد 25، العدد 4، نيسان/ أبريل - حزيران/ يونيو 1997، ص 184.

إن العنوان هو خيار من خيارات عديدة يفترض أن يكون البيضاوي فكر فيها، واضعاً في حسبانه ما يمكن أن يستنتجه القارئ من كل عنوان، فالعنوان عامل يُنفِر أو يُرغِب، وهو أول ما تقع عليه العين أو ما تصغي إليه الأذن، فإما أن يشدّ القارئ فيواصل القراءة، وحينها يتم الإيقاع به أو أن ينفر فيضُرب عن القراءة، فيكون الفراق والبين بينهما دون رجعة.

ولعلّ البيضاوي كان واعياً بقسم كبير من هذه المعطيات، ولا شكّ أنه كان يسعى لحظة وضعه العنوان إلى تحقيق أمرين، هما: إيجاد صلة بين نصّ العنوان والقارئ من جهة، ومن جهة أخرى إيجاد صلة بين نصّ العنوان ونصّ المتن.

فلئن كان الأمر الأول يتعلق بعملية القراءة، فإن الأمر الثاني شديد الارتباط بضمائر القرّاء الذين يتوجه إليهم البيضاوي بالنصّ، فهم ينتظرون خطاباً بشرياً يشرح لهم مضامين الخطاب الإلهي ويفسره، وهو ما يجعل من اختيار عنوان للكتاب أمراً شديد التعقيد يتطلب بالضرورة وضع العنوان في أغلب الأحيان بعد الانتهاء من وضع متن الكتاب، أو تعهد الاختيار الأول بالمراجعة والتعديل كي يتناسب مع محتوى المتن.

إلا أننا نجد أنفسنا مع البيضاوي إزاء وضع طريف، إذ يتمّ وضع العنوان قبل الشروع في التأليف، من ذلك ما أورده في خطبة الكتاب، بقوله: «ناوياً أن أسميه بعد أن أتممه بأنوار التنزيل وأسرار التأويل»[1].

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال لماذا يصرّح البيضاوي

---

(1) أُنظر خطبة كتاب **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ص 3.

بذلك للقراء؟ ألا يكون بذلك يشير إلى أن العنوان قطب التأليف والكتابة وركنها الرئيس؟ أَلا يكون بذلك نصّ المتن نصاً شارحاً للنصّ المقدّس ولنصّ العنوان في الآن نفسه؟ وإذا ما صح ذلك، هل يمكن بعد الآن اعتبار العنوان شكلاً من الأشكال الحافة أو المصاحبة للنصّ؟ هل العنوان عتبة (Seuil) نلج من خلالها عالم النصّ، أم هو إعلان عن بضاعة (Annonce) بحسب عبارة بارت (Barthes)[1]، أم هو نصّ مستقل متصل بغيره وفي الآن نفسه يحتاج إلى نصوص تشرحه؟

إن نصّ العنوان ليس نصاً محيلاً على نصّ المتن وليس ملصقاً إشهارياً، وليس محطة عبور تصل القارئ بالنصّ، إنه نصّ مستقل بذاته يحتاج إلى نصوص تشرحه، وأول تلك النصوص نصّ المتن الذي من شأنه أنْ يجعلنا ندرك «أسرار التأويل»، ونقف على «أنوار التنزيل» فلئن كانت «أنوار التنزيل» هبة الله لعباده، فإن كشف «أسرار التأويل» ليس فعلاً دالاً على منّة الله على العلماء الراسخين فحسب، وإنما هو دال أيضاً على منة العلماء على القراء.

فالعنوان بذلك دال على انتماء صاحبه إلى طبقة العلماء الراسخين، كاشفاً عن صلة فعل التفسير - بما هو آلية من آليات القراءة البشرية للنصّ المقدّس - بالفعل الإلهي/التنزيل، فإذا بالفعل البشري امتداد للفعل الإلهي، وكأننا بهما متلازمان ملازمة جملة جواب الشرط لجملة الشرط، إذا تعذر حدوث الأولى انتفت الثانية.

إن وقوفنا على أسرار التأويل يتطلب منا - نحن القراء - جعل

---

(1) انـظـر: Roland Barthes, *L'aventure sémiologique*, Éditions du Seuil, Paris, p. 33.

نصّ المتن نصاً مقروءاً، على أن وجوه الإحالة التي يمارسها نصّ العنوان لا تقتصر على الإحالة على متن الكتاب، بل تتجاوزه لتطول نصوصاً أخرى، أهمها نصّ **أسرار التنزيل وأنوار التأويل**[1] لفخر الدين الرازي (تـ 606هـ/ 1209م).

إنه لمن الصعب الإقرار أن هذا التقارب بين عنوان كتاب الرازي وعنوان كتاب البيضاوي هو محض صدفة، ذلك أن الرازي مثل علامة مميزة ذاع صيتها في ديار الإسلام شرقاً وغرباً[2]، وأياً كان الأمر، فإن التشابه الحاصل بين العنوانين جلي، فهما يشتركان في جميع المجالات من صيغ صرفية وتراكيب نحوية ومفردات... على أن الاختلاف الوحيد بينهما يتمثل في رتبة المضاف في المعطوف عليه

---

(1) انظر: فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، دار الفكر، بيروت، 1990؛ إذ ذكر الشيخ خليل الميس في **مقدمة التفسير** أن للرازي كتاباً بعنوان **أسرار التنزيل وأنوار التأويل** أما ياقوت الحموي (تـ 626هـ/ 1229م)، **معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق إحسان عباس، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993، في الجزء السادس في الترجمة عدد 1094 في الصفحة 2589 يشير إلى أن للرازي كتاباً بعنوان **أسرار التنزيل وأخبار التأويل**.

(2) أشار عبد الرحمن بن خلدون (تـ 808هـ/ 1405م)، **المقدمة**، تقديم وتحقيق جمعة شيخة، ط 3، الدار التونسية للنشر، تونس، 1993، ص 554؛ إلى مطالعة البيضاوي لبعض مؤلفات الرازي. وفي هذا السياق ذهب الشيخ محمد الفاضل بن عاشور في **التفسير ورجاله**، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، القاهرة، 1970، ص 94-95؛ إلى القول: «قد أصبح كتاباً [يقصد كتاب **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**] عميق الغور، صعب المراس، ثري المطاوي، محتاجاً تقريره إلى الرجوع إلى مواده، وبخاصة أصليه العظيمين: **تفسير الزمخشري وتفسير الرازي**».

والمعطوف. فلئن جعل الرازي الأسرار مضافاً للتنزيل والأنوار مضافاً للتأويل، فإن البيضاوي قلب الآية بأن جعل «الأنوار» بدلاً من «الأسرار» ووضع «الأسرار» موضع «الأنوار».

إن هذا الاختلاف دال على تباين بين الرجلين في تحديدهما لماهية التنزيل والتأويل؛ فالرازي اعتبر الوحي موطن الأسرار ومصدرها، في حين كان الفعل البشري أنواراً تكشف ما غمض من الأسرار الإلهية لعامة المسلمين.

إن ما يلفت الانتباه في عنوان الرازي أن مقصده يظلّ مقصداً بإمكان القارئ تبيّنه بشكل من الأشكال، فبإمكان القارئ أن يجد منطقاً ناظماً يحكم العلاقات التي تربط بين مكونات العنوان، فهو يستسيغ نعت التنزيل بالسرّ، ذلك أن الوحي فعل إلهي مفارق[1] قابل لجميع الاحتمالات والفرضيات من وضوح وغموض، وفي المقابل كان يتعمد البيضاوي إرباك القرّاء بنسبته «الأسرار» إلى الفعل البشري «التأويل»، فنسبة «الأسرار» إلى العلي أمر لا يثير القارئ قدر إثارة نسبتها إلى البشر.

ترسّخت في أذهاننا بديهيات عديدة - بطريقة غير واعية - أهمها أن الإنسان يعتبر نفسه عارفاً بذاته معرفة مطلقة لا يحتاج معها إلى السؤال. أما الله - وإن كان قريباً من عباده - فهو عصي على الفهم، سرّ في ذاته لا يستطاع شرحه، فكيف يتحول الإنسان من الوضوح إلى

---

(1) انظر ما ذكره بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (تـ 794هـ)، **البرهان في علوم القرآن**، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، مج 1، دار الجيل، بيروت، 1988، ص 229-230؛ من اختلاف العلماء المسلمين في مصدر القرآن فيما يتعلق بعلاقة اللفظ بالمعنى.

الغموض؟ وكيف يغدو السر نوراً؟ أي كيف ينقلب من الغموض إلى الوضوح ومن المجهول إلى المعلوم؟ وكيف ينقلب الغامض في ذاته إلى وضوح لا يحتاج معه إلى كشف أو استدلال؟ أليس الأمر مثيراً؟

مكمن الغموض الآسر في العنوان ماثل في عبارة «الأسرار»، فالبيضاوي - على ما يبدو - كان واعياً بمنزلة القارئ، فعلى العنوان أن يكون سراً غامضاً[1] مثيراً لا يتسنى لأي كان إدراكه، ولن يكون العنوان آسراً لقرّائه إلا بإغراقه في المجاز.

إن عنوان الرازي، وإن قام على المجاز، يظلّ أقصر باعاً في هذا المجال من عنوان البيضاوي، فالقارئ يدرك - بطريقة واعية أو غير واعية - أن الوحي سرّ في بعد من أبعاده، وبإمكانه أن يرى في «أنوار التأويل» معنى الكشف المنوّط بالعلماء. أما أن يدرك سرّ التأويل، فذلك أمر عسير يدعو إلى قراءة نصّ المتن والتمعن فيه.

يستدعي نصّ العنوان لدى البيضاوي، في صلته بالمرجعيات المشكّلة له، نصوصاً أخرى، في مقدمتها نصّ الرازي، وهو يعقد مع النصّ المقدّس صلات عديدة في مستوى المفاهيم (التنزيل-التأويل) والخصائص الأسلوبية (الفاصلة)، وهو على صلة متينة بواقع الكتابة في عصر المؤلف. أما عن صلته بالقرّاء، فالعنوان يحاول أن يمارس على قرّائه سلطة توجيهية بإثارة الفضول فيهم وإطراب الآذان - بما

(1) ذهب أبو إسحاق الصابي (تـ 384هـ) إلى القول إن «أفخر الشعر ما غمض فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه»، فأبو إسحاق أشار إلى دور الغموض في ترغيب المستمع أو القارئ في القصيدة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى غيرها من ضروب الخطابات والنصوص، [نقلنا الشاهد عن عبد الرحمن القعود، «في الإبداع والتلقي الشعر بخاصة»، سبق ذكره، ص 178].

يتوفر فيه من شحنة إيقاعية[1] - غايته في ذلك سلب العقول وجعل الوجدان الآلية الرئيسة في عملية القراءة والمدخل الأول والوحيد لعالم النصّ.

خطبة الكتاب بين سلطة النصّ المقدّس وسلطة الواقع المعرفي:

إن البيضاوي لا يتخذ مقدمة الكتاب للكشف عن منهجه في التعامل مع المرويات والأسانيد[2]، بل كانت بالأساس مجالاً، وضّح من خلاله رؤيته الخاصة بعلم التفسير، إذ نجده يركز على جوانب متعلقة بشخصية المفسر، وما يجب أنْ يتوفر فيه من حذق للعلوم الدينية وعلوم العربية، مبرزاً منزلة التفسير[3]، فهو «رئيس العلوم

---

(1) ذكر محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، **عيار الشعر**، تحقيق طه الحاجزي ومحمد زغلول سلام، المكتبة التجارية، القاهرة، 1956، ص 15؛ أن «للشعر الموزون إيقاعـ[اً] يطرب الفهم لصوابه وما يرد عليه من حسن تركيبه واعتدال أجزائه»، وهي ملاحظة في تقديرنا تنطبق على كل خطاب تتوفر به هذه الجوانب الإيقاعية بصرف النظر عن ماهيته وجنسه (الشعر،النثر...). [نقلنا الشاهد عن عبد الرحمن القعود، «في الإبداع والتلقي الشعر بخاصة»، سبق ذكره].

(2) راجع الصفحة الثالثة من خطبة كتاب **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، وفيها يقول البيضاوي: «[هذا كتاب] يحتوي على صفوة ما بلغني من عظماء الصحابة وعلماء التابعين ومن دونهم من السلف الصالحين»، وقد وردت هذه الإشارة بصورة عابرة وسريعة، ولكنها تبيّن لنا سطوة السلف ومنزلتهم في تصور المفسر.

(3) بيّن محمد الفاضل بن عاشور منزلة التفسير عند البيضاوي بالإشارة إلى تمكن الشيرازي من العلوم اللغوية والفقه والمنطق وعلم الكلام، وقد عدد آثاره: «كتاب **طوالع الأنوار** في علم الكلام، وهو مشهور شهرة ذائعة، وكتاب **الصباح** في الكلام، أيضاً مشهور مشروح، وكتاب **المنهاج** في أصول الفقه، =

الدينية ورأسها [وهو] أرفعها شرفاً»[1].

على أن ما يلفت الانتباه في خطبة البيضاوي في المستوى المضموني، إشارته إلى ما كابده من صعوبات وما اعترض سبيله من مشاق، موضحاً ما يميزه عن غيره من المفسرين من إلمام بعلوم القرآن الكريم ومن سعة اطّلاع اكتسبهما في سنين طوال أمضاها في جمع المعروف المتداول والمهجور المتروك من قراءات وروايات[2]. . .

ولا يخفى على قارئ الخطبة نزوع المؤلف إلى الإعلاء من ذاته، من ذلك قوله: «[فيه] نكت بارعة ولطائف رائعة استنطقتها أنا ومن قبلي من أفاضل المتأخرين»[3]، وهو يصرّح أنه استمد من الذات الإلهية القدرة والمعونة والرشاد. أما في المستوى الأسلوبي، فإننا نتبيّن الحضور المكثف للمعجم القرآني، ففي خطبة الكتاب تكثر وجوه الاقتباس من النصّ المقدّس (ليتدبروا آياته/ ليتذكر أولوا الألباب/ ألقي السمع، وهو شهيد/ هن آيات محكمات. . .)، وهو إلى جانب ذلك استخدم مصطلحات وعبارات تحوم حول الغموض والخفاء من قبيل قوله: «كشف غوامض الحقائق ليتجلى لهم خفايا

= واسمه: **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، وهو عظيم الشهرة، واسع الرواج». انظر: **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 91.

(1) أُنظر خطبة كتاب **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ص 3.

(2) بيّن الفاضل بن عاشور في **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 92؛ أن القاضي الشيرازي قد ألّف **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** في المرحلة الأخيرة من حياته، وهي «حقبة الاستقرار في تبريز، بعد الانتقال إليها من شيراز (. . .) وبذلك يكون تأليف تفسير البيضاوي في النصف الثاني من القرن السابع بمدينة شيراز».

(3) انظر خطبة كتاب **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ص 3.

الملك والملكوت»[1]، على أن سلطة النصّ المقدّس لا تخفي علينا ما يسايرها من سلطة للواقع المعرفي - لا سيما في الجانب الأسلوبي - إذ كثر في الخطبة توظيف السجع، إذ لم تخلُ منه فاصلة، وقد حرص البيضاوي على استعمال المصدر - مفعول مطلق في أغلب الأحيان - المشتق من عين جذر الفعل/ المسند في الجملة (سحروا تسحيراً، يطهرهم تطهيراً، ليتذكر... تذكيراً، يتفكروا فيها تفكيراً، سلم... تسليماً...).

إن خطبة البيضاوي من هذا المنظور ليست بياناً للمنهج، بل هي محاولة لكسب ودّ القرّاء، فهي تعد بكنوز لم يسبق البيضاوي إليها أحد من المفسرين السلف، وهي توهمنا أننا إزاء تفسير شامل مانع جامع لكل ما أورده السلف، وهي توهم أن صاحبها تجاوز أخطاء السابقين، وهي تعلن متانة الصلة بين تفسير البيضاوي والنصّ المقدّس، على أن أهم عنصر كشفت عنه الخطبة، تحديد المفسر مجال التفسير والتأويل بأنه المتشابهات بقوله: «فكشف لهم [الله] قناع الانغلاق عن آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات هن رموز الخطاب تأويلاً وتفسيراً»[2]. ومن الواضح أن البيضاوي لم يكن يميز بين التفسير والتأويل[3].

---

(1) خطبة كتاب **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ص 3.

(2) المرجع نفسه، ص 3.

(3) التفسير في عرف أهل اللغة إبانة «وكشف للمراد عن اللفظ المشكل [وهو] توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه»، فالمفسر في ضوء هذه المعطيات يبيّن للعامة ما غمض عندهم وكان لديه واضحاً جلياً لا لبس فيه، أما التأويل فعملية ذهنية تتطلب من المؤوّل «صرف الآية عن معناها =

إن مجمل هذه الملاحظات المتعلقة بالجانب المضموني والجانب الأسلوبي لخطبة الكتاب، تبرز لنا سطوة النصّ المقدّس، وتبيّن لنا مدى انشداد المفسر إلى كل ما هو خفي غامض. فلئن سلّمنا نصّ العنوان إلى نصّ الخطبة علّنا نستطيع تبيّن «سرّه»، فإن نصّ المقدمة/ خطبة الكتاب يسلّمنا إلى نصّ المتن علّنا ندرك «خفايا الملك والملكوت»[1].

إن خطبة الكتاب، على قصرها، نهضت بجملة من الوظائف المهمة لعلّ أبرزها شدّ القرّاء، فهي تثير في البعض منّا رغبة التحدي، ذلك أن المؤلف صرّح دون مواربة بتفوقه، أو هي تدفعنا إلى تبيّن مظاهر التفوق، بيد أن للخطبة وظائف أخرى تتجاوز هذه الوظيفة، فهي تحدد للقراء مجال الكتابة وتقدم لهم لمحة خاطفة مصغرة عما يمكن أن يتعرضوا له أثناء قراءة نصّ المتن، وهو أمر من شأنه أن يجعل قراءة المتن تخضع لتصور قبلي افتراضي في مستوى الأحكام والمعاجم... وهو بذلك يكون عقد بشكل خفي مع القراء ميثاقاً (Pacte de lecture) ينظم عملية القراءة.

= الظاهر إلى معنى يحتمله»، فالتأويل تدبّر وتقدير ومحاولة لاستعادة الوضع التبليغي الأول بتبيّن الخصائص السياقية التي نشأ فيها الخطاب القرآني، وذلك بالنظر في الدلالات الخفية الكامنة وراء التعابير المجازية والخصائص التركيبية والأبعاد التداولية للعبارة القرآنية. (التعريفات الواردة في هذا الهامش مأخوذة عن الشريف الجرجاني (تـ 816هـ/ 1413م)، **التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت، 1978، ص 52، 65.

(1) انظر خطبة كتاب **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ص 3.

نصّ المتن بين سلطة النصّ المقدّس وسلطة الواقع المعرفي:

لقد كانت صفة القداسة الملازمة للوحي تلقي بثقلها على المفسر؛ فهو واعٍ أنه لا يفسر خطاباً بشرياً، بل إنه يشتغل بالخطاب الإلهي المقدّس الذي يَتأسس على الحقيقة المطلقة، وفيما يتصل بهذه المسألة، فإن المفسر لا يبني قراءاته للنصّ المقدّس بعيداً من تصوراته للوجود والعلاقات الرابطة بين أطرافه... على أن مكمن الخطر في ذلك أن المفسر بات يعتقد اعتقاداً راسخاً أن تصوراته تمثل الحقيقة المطلقة، ومن هذا المنطلق أصبح يبحث في النصّ المقدّس عما يدعم آراءه ومواقفه[1]. بيد أن بلوغ مقاصد الإله ومعانيه يظلّ - في تصوره - أمراً عسيراً، ويبدو أن وعي المفسرين بما يجابههم من صعوبات منهجية أمر متفاوت الدرجات من مفسر إلى آخر، وقد تجلّى ذلك في أمرين: **أولهما** تعامل المفسر مع النصّ المقدّس؛ **وثانيهما** ما يفصح عنه أو يخفيه أثناء صياغته لبيانه التفسيري (Manifeste exégétique).

وفيما يلي، نحاول تبيّن هذه الأبعاد بالنظر في تفسير البيضاوي لبعض الآيات القرآنية، وفي هذا المبحث نعمد إلى تبيّن أهم الخلفيات المتحكمة في عملية قراءة المفسر مع الوقوف على درجة وعيه بسلطة هذه المرجعيات من جهة، ومن جهة أخرى نسعى إلى النظر في مظاهر سلطة النصّ المقدّس في نصّ البيضاوي، وكيف كان البيضاوي مشدوداً إلى أفق الثقافة الشفوية - الخطاب القرآني - وما واجهه من صعوبات تتعلق بهذا الجانب، على أننا قبل المضي في تقصي هذه

---

(1) انظر: محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، تعريب هاشم صالح، دار الساقي، لندن، د. ت، ص 94.

الأمور، نودّ لفت الأنظار إلى أننا نعمد بين الحين والآخر إلى الوقوف بصورة موجزة على طبيعة النصّ المقدّس، لما لهذه المسألة من أهمية في الإلمام بالجوانب الرئيسة للمبحث.

نماذج من تفسير البيضاوي:

علق البيضاوي على قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[1]، بقوله: «(والله يضاعف) تلك المضاعفة (لمن يشاء) بفضله، وعلى حسب المُنفق من إخلاصه وتعبه ومن أجل ذلك تفاوتت الأعمال في مقادير الثواب»[2].

إذا ما دققنا في تفسير البيضاوي لهذه الآية، ألفيناه متردداً في نسبة الضمير في فعل «يشاء»، فهو يصرّح أن الله الفاعل من جهة، ويشير إلى أن الله يضاعف الثواب للإنسان الذي يشاء أن يُضَاعَفَ له، وذلك وفق أعماله المكتسبة من جهة أخرى[3].

إن جعل الفعل الإلهي مقترناً بالفعل البشري وما يبذله الإنسان من جهد - وإن كان دالاً على العدل الإلهي - فإنه يقيد الإرادة الإلهية التي تصبح تابعة للإرادة البشرية، فالعلاقة التي تجمع بينهما هي علاقة

---

(1) انظر: البقرة، الآية 261.

(2) انظر عبد الله بن عمر البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، مج 1، ص 138.

(3) إن موقف البيضاوي يذكرنا بما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري (تـ 324هـ/935م) في ما يتعلق بالكسب؛ فأبو الحسن رأى أن العبد مكتسب للفعل على جهة القدرة الحادثة التي يخلقها الله فيه، على أن موقف البيضاوي يظلّ دون موقف الأشعري في تماسكه المنطقي وفي مستوى التحليل والاستدلال.

الصدى بالصوت، وهو أمر يتضارب مع تصور البيضاوي للإله وأفعاله وإرادته، ومن أجل ذلك عمد إلى حلّ وسط لا يحجب عنا الحرج الذي كان يشعر به المفسر لحظة وضعه تفسيراً لهذه الآية، فتصوره للإله الحرّ الذي يفعل ما يريد، وكيف ما يريد، وحيث ما يريد، وبالطريقة التي يريد... على النحو الذي نجده في قوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[1]، يتعارض مع تصوره للإنسان بما هو كائن مستخلف في الأرض مطالب بتعميرها وإحسان التصرف فيها، يجعله يقر بدور المخلوق في مضاعفة الأجر والثواب، أي كسب أفعاله وتحديد مصيره.

إن هذين الطرحين المتقابلين كانا يتجاذبان فكر البيضاوي، فجاء تفسيره للآية مضطرباً يوهم بوجود وشائج قربى بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية، مقدماً الإرادة الإلهية الحرة على الإرادة الإنسانية[2]، ويتضح ذلك في مواضع عديدة من متن التفسير، ومنها ما أورده في تعليقه على الآية الثامنة والأربعين من سورة النساء، إذ نسب الفعل نفسه «يشاء» إلى الله دون تردد، وذلك بقوله: «يغفر الله

---

(1) انظر: المائدة، الآية 118.

(2) ذهب جماعة من القدامى (جلال الدين السيوطي...) والمعاصرين (محمد الفاضل بن عاشور، محمد حسين الذهبي...) إلى القول إن اعتماد البيضاوي على تفسير الزمخشري لم يقتصر على جمع أفكار شيخ المعتزلة بقدر ما أضاف عليها. (راجع في هذه المسألة: محمد الفاضل ابن عاشور، **التفسير ورجاله**، سبق ذكره، ص 93؛ ومحمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ج 1، سبق ذكره، ص 196، وهو تصور يصعب الإقرار به - في تقديرنا - في ضوء ما بيّن من وجوه تأثر البيضاوي بالزمخشري).

لمن يشاء تفضلاً عليه وإحساناً»[1]، مؤاخذاً المعتزلة على موقفهم معتبراً إياه مجانباً للصواب، ذلك أن طرحهم «فيه تقييد بلا دليل، إذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة أَولَى منه (. . .) فإن تعليق الأمر بالمشيئة ينافي وجوب التعذيب قبل التوبة والصفح وبعدها؛ فالآية كما هي حجة عليهم [المعتزلة]، وهي حجة على الخوارج»[2].

إن عدول البيضاوي في تفسيره لهذه الآية عما أثبته من قبل - بصورة ضمنية - يجعله يرفض رفضاً صريحاً الطرح الاعتزالي القائل إن «الله يغفر لمن يشاء ممن استوجب المغفرة بالتوبة مما أظهر أو أضمر ويعذب من يشاء لمن استوجب العقوبة بالإضرار»[3].

لكن السؤال الذي يطرح في هذا المستوى من التحليل، كيف يرفض البيضاوي موقف المعتزلة في حين أقرّه من قبل؟ ولماذا؟ هل المسألة نتيجة اضطراب؟ وإن كان الأمر كذلك، لماذا لم يتعهد البيضاوي أحد التحليلين الواردين في الآيتين سابقتي الذكر بالمراجعة والتعديل والتغيير والتحوير؟

إن المسألة في تقديرنا تعود إلى طبيعة لحظة الكتابة، ففي تفسيره للآية 261 من سورة البقرة، كان المفسر مسكوناً بالسؤال عن منزلة الإنسان وقدرته على كسب مصيره، لذلك كان حريصاً على إبراز هذا البُعد دون أن ترتقي قراءته إلى التصريح والجهر شأن المعتزلة/

---

(1) انظر: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، مج 1، ص 218.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص 218.

(3) أبو القاسم محمود الزمخشري (تـ 534هـ أو 538هـ)، **الكشاف في حقائق التنزيل وعيون التأويل**، تحقيق يوسف الحمادي، ج 1، مكتبة مصر، القاهرة، د. ت، ص 292.

القدرية[1] الذين أسسوا بوضوح مذهباً جديداً «في صيغة العلاقة بين الله والإنسان [فكانت محاولتهم] محاولة جريئة لإعادة نوع من التوازن بين عالمي الغيب والواقع»[2]، في حين كان المفسر لحظة تفسيره للآية الثامنة والأربعين من سورة النساء واقعاً تحت سطوة أمرين هما: قداسة النصّ (المصحف) الذي أعلى من شأنه الإله، وهي قراءة شاعت بين عامة المسلمين لما توفره من طمأنينة تحتاجها وتجعل من أبواب الجنة مفتوحة على مصراعيها للخطاة والعصاة... من جهة، وسطوة الانتماء المذهبي الكلامي من جهة أخرى. فرفض البيضاوي للموقف الاعتزالي ليس وليد نظرته للإنسان ومنزلته في الوجود، لكنه رفضٌ ناتج عن وضوح موقفهم الذي يقصي الإرادة الإلهية بشكل لا يقبل التأويل أو الاجتهاد في التفسير[3]، وهو ما لم يستطع البيضاوي

(1) لقد سوى عبد القاهر البغدادي (تـ 429هـ/ 1037م) في **الفَرق بين الفِـرق**، دار الكتب العلمية، ط 3، بيروت لبنان، 2005، في الصفحة التاسعة والسبعين بين المعتزلة والقدرية، وفي المقابل أشار بعض المعاصرين إلى أن «القدرية لم تكن فرقة قائمة بذاتها - شأنها في ذلك شأن الحشوية - واضحة المعالم لها مبادئ ثابتة يلتف حولها أتباعها، بل كانت مجرد حركة تضم خليطاً من المسلمين جمعهم القول بمسؤولية الإنسان عن أفعاله، خيرها وشرها، باعتباره مخيّراً في القيام بها، ولم تكن مسألة الجبر والاختيار جديدة، بل كانت باستمرار محل تساؤل من قبل المسلمين»، انظر: لطيفة البكاي، **حركة الخوارج نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص 251.

(2) انظر: أحمد خوجة، **الله والإنسان في الفكر الإسلامي**، ط 1، منشورات عويدات ومنشورات البحر المتوسط، بيروت، 1983، ص 110.

(3) إن الموقف القدري الاعتزالي نفى نفياً قاطعاً أن يكون فعل العبد مخلوقاً فيه على غير إرادته، وقد مثل هذا الطرح خطراً على السلطة الأموية، وهو الأمر =

التصريح به، وتجلّى ذلك في تضحيته بالإرادة الإنسانية في سبيل الإعلاء من شأن الإرادة الإلهية، ولكنها تضحية لا تنفي عدم اقتناعه بذلك - أي بما صرح به.

وتبدو في هذا الإطار محاولة المفسر استعادة الوضع التواصلي الأول - أي لحظة تبليغ الرسول (ﷺ) الوحي لأتباعه - محاولة غامضة، إذ لا يعقل أن يكون الرسول (ﷺ) عند تلاوته لهذه الآية أو غيرها مكتوف اليدين ثابت الملامح لا يبدي حراكاً؛ فنحن نعلم «أن كيفية التلفظ وهيأة المتكلّم (. . .) كلها عناصر ليست غريبة عن النصّ في الثقافة الشفوية»[1]. فحركة اليد أو العين أو تقاسيم الوجه من شأنها أن ترفع أي لبس قد يقع فيه المتلقي، زد على ذلك أنه لا يعقل أن يحرك الرسول (ﷺ) العضو الواحد من جسمه بطريقتين مختلفتين في عين الآية أو في غيرها من الآيات التي تحتوي على فعل «يشاء»، فلا يمكن ليده أن تتخذ حركة عمودية (إلى الأعلى) وفي الآن نفسه تتحرك أفقياً باتجاه المؤمنين.

إن البيضاوي لا يحاول استرجاع هيأة الرسول (ﷺ) وطريقة تلفظه بالوحي، بقدر ما كان يحاول رسم صورة للرسول (ﷺ) وهيأته على النحو الذي يتماشى مع تصوره (البيضاوي) لمنزلة الإله ولمنزلة الإنسان، ذلك أن «لا شيء في القول يمنع من اعتماد [. . . التأويل

= الذي دفع بالخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (تـ 86هـ/ 705م) إلى قتل معبد بن خالد الجهني (تـ 80هـ/ 699م) أحد أبرز أعلام القدرية، فظاهر الخلاف عقائدي ولكنه سياسي في جوهره.

(1) انظر: حمادي المسعودي، **الوحي من التنزيل إلى التدوين**، ط 1، دار سحر، تونس، 2007، ص 18.

الاعتزالي] الذي يظلّ أمراً ممكناً للآية»[1]، فمن أين أتى البيضاوي بهذا اليقين الذي يجعل من القراءة الاعتزالية فاقدة للمشروعية!

كشف لنا وقوفنا على بعض تفسيرات البيضاوي لهاتين الآيتين عن الاضطراب الواضح الذي كان يعيشه المفسر، فهو ممزق بين موقفين لهما ما يبرر حضورهما، ولهذا الاضطراب ما يفسره، فلئن كان المفسر في أثناء تفسيره الآية الحادية والستين بعد المئة من سورة البقرة مسكوناً بهاجس معرفي، فإنه في تفسيره للآية الثانية، أي الآية الثامنة والأربعين من سورة النساء، كان خاضعاً لسلطة المقدّس وللالتزامات المذهبية التي تحتم عليه رفض مقولات الفِرق الأخرى.

إننا نستبعد أن يكون البيضاوي جاهلاً بهذه العوائق المتعلقة بالطبيعة الشفوية للوحي، وهو ما يكشف عنه تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ [. . .] وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ. . .﴾[2].

وموطن اللبس فيها يتمثل في موضع الوقف[3]، ويبدو أن البيضاوي كان واعياً بأبعاد هذه المسألة، فهو يعلق على الآية بقوله: «وما يعلم تأويله الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله والراسخون في

---

(1) أُنظر: يوسف ألفة، **تعدد المعنى القرآن**، ط 1، دار سحر، تونس، 2003، ص 48.

(2) آل عمران، الآية 7.

(3) عرّفه بدر الدين الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 242؛ بأنه «فن جليل وبه يُعرف كيف أداء القرآن (. . .) وبه تتبيّن معاني الآيات ويؤمن الاحتراز عن الوقوع في المشكلات».

العلم، أي الذين ثبتوا وتمكنوا فيه ومن وقف على إلا الله فسر المتشابه بما استأثر بعلمه كمدة بقاء الدنيا ووقت قيام الساعة»[1].

جعل تفسير البيضاوي لهذه الآية من الوقف حاصلاً عند «العلم»، ويترتب على ذلك اعتبار فعل «يعلم» عائداً على فاعلين، هما الله والعلماء الراسخون، في حين أن الذين وقفوا عند «الله» يقصون العلماء من دائرة العلم بالمتشابه على عكس ما أوهمنا به البيضاوي، إذ زعم أن الوقف عند «الله» لا يمنع من اعتبار العلماء الراسخين في العلم قادرين على التأويل، وفي سبيل ذلك راح يميز بين ضربين من ضروب المتشابهات، **الأول** لا يعلمه إلا الله (مدة بقاء الدنيا/ الساعة)، **والثاني** يتقاسم معرفته الله والعلماء الراسخون، ففي تصور البيضاوي أياً كان موضع الوقف، فإن للعلماء القدرة على معرفة المتشابه.

إن وعي البيضاوي بإمكانية الوقف عند «الله»، وما يترتب عليه من نتائج من شأنها أن تنسف مشروعية تفسيره بوصفه تأويلاً للمتشابهات، وهو أمر جعله يغرق في التأويل، فإذا ما صحّ أن الوقف حاصل عند «الله»، فإن الواو تصبح «واو» استئناف، ومن ثمة نكون إزاء نواتين إسناديتين منفصلتين لا يربط بينهما إلا حرف «الواو» الدال على الجمع، فالمفسر عندما جعل من الرسول (ص) يقف عند «في العلم» بدلاً من الوقف عند «الله» لا دليل له ولا برهان على صحة مذهبه غير ما يعتقده، فإذا بالعقيدة تحلّ محل الحقيقة.

إن وقوفنا على هذه النماذج كشف لنا عن عسر مهام المفسر في

---

(1) انظر: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، مج 1، ص 149.

ظلّ فقدانه لحظة التبليغ الأولى، ذلك أن معرفة «كيف استقبل الصحابة النطق بالقرآن لأول مرة من قِبل النبي صلى الله عليه وسلم [غير ممكنة]، فطريقتـ[ـه] في الإلقاء [أي التلاوة] لا يمكن أن تُعاد»[1].

معنى ذلك أن كل قراءة، تفسيراً أو تأويلاً، هي محاولة لاستعادة الوضع التبليغي الأول على وجه الافتراض لا على جهة اليقين والتحقق، على أن ما يظلّ أمراً قائماً ذلك الالتباس الدال على عجز المفسر عن أمرين؛ **أولهما** التخلص من سلطة النصّ المقدّس وسلطة السائد ثقافياً وفكرياً وعقائدياً. . . **وثانيهما** أنه لم يستطع تقديم قراءة تعكس قناعاته الشخصية بصورة واضحة.

خاتمة:

إن ما نخلص إليه بعد هذه الوقفة على تفسير البيضاوي (نصّ العنوان ونصّ الخطبة ونصّ المتن) أن المفسر لم يستطع الوعي أن النصّ المقدّس نصّ مفتوح على ما لا ينتهي من المعاني وأن مقصده الأسمى التعبير عن هواجس الإنسان، فهو نصّ يحمل في ثناياه أكثر مما يظهر، زد على ذلك أن البيضاوي لم يدرك أن القراءة تفسيراً كانت أم تأويلاً أم. . . هي تحرير له من سلطة النصّ وتحرير للنصّ من حدود المعنى، فكانت قراءاته أسيرة قداسة النصّ الإلهي حيناً، مشدودة إلى السلف والواقع المعرفي حيناً آخر.

إن النصّ هو بالضرورة «يحمل أكثر مما هو في ظاهره [إذ] ليست العناصر البينة فيه غير انعكاس للغائب منها، وهذا الغائب [ليس

---

(1) لقاء مع محمد أركون أجراه ناصر الغيلاني، **مجلة نزوى**، مسقط/ سلطة عمان، العدد 26، نيسان/ أبريل 2001، ص 167.

إلا] إمكانات يقترحها النصّ على القارئ»[1] حيناً، ويقترحها القارئ على النص حيناً آخر.

وفي هذا الإطار، يمكننا أن ننزل عمل المفسرين القدامى، إذ حدد كل واحد منهم غايته وهدفه بما يعكس الحاجات التي تفرضها اللحظة التاريخية الخاصة بإنشاء متن التفسير، ويبدو أن اكتشاف هذه الجوانب غير الواعية والخفية التي تتحكم في الخطاب وتوجه عملية القراءة (قراءة المفسر للنصّ المقدّس) والكتابة (كتابة المفسر لمتن التفسير) أمر عسير على المُؤلف وقراء عصره، ذلك أن انتماءهم إلى زمن إنتاج الخطاب يحول دون إدراكهم للأنساق غير المنطوقة التي تتحكم في النصّ، فنحن إزاء وضع أشبه ما يكون بالذي يحرك الدمى فوق الركح بواسطة خيوط دقيقة.

إن النصّ المكتوب امتداد للواقع الفكري والنفسي والاجتماعي الذي نشأ فيه، فهو مظهر من مظاهر سلطة الواقع (العادات/ الأعراف...) بصرف النظر عن مصدره، بشرياً كان أو إلهياً، فالنصّ المقدّس في الثقافة العربية الإسلامية يكشف عن صلته بواقع الحياة الجاهلية من خلال اقترانه بأسباب النزول[2]، وفي مقابل ذلك نجد كل

---

(1) انظر: الحبيب شبيل، «إبداع القراءة»، ضمن كتاب **النص والقراءة في الثقافة العربية الإسلامية**، منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، تونس، 1999، ص 137.

(2) راجع على سبيل الذكر جلال الدين السيوطي (تـ 911هـ)، **لباب النقول في أسباب النزول**، اعتنى به عبد المجيد طعمة حلبي، ط 3، دار المعرفة، بيروت، 2000؛ وعلي بن أحمد الواحدي النيسابوري (تـ 468 هـ)، **أسباب النزول**، صححه محمد عبد القادر شاهين، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.

قراءة تنطلق من مكتسبات وخبرات تفرض نفسها على القارئ، مكونة أحكاماً مسبقة تسيّج عملية القراءة، فهو «لا يلج النصّ الذي يقرأ بفكر محايد»[1].

فلئن كان الواقع السياسي والاجتماعي... والنصّ المقدس مارسا على المفسر سلطة توجه عمله، فإن هذه العلمية تتخذ شكلاً جديداً عندما يصبح نصّ التفسير نصاً موجهاً للقراء، يمارس عليهم سلطة توجيه، ذلك أنه يزعم امتلاك الحقيقة الإلهية ليطالبنا بمقتضى ذلك الإقرار بقداسته. فكثيراً ما ننزل نصّ التفسير منزلة النصّ المقدّس في ضمائرنا، وفي ذلك مساواة بين النصين، فإذا الأول يمنح الثاني دلالاته ويوضح مقاصده، ففي حين يهب الثاني الأول صفة القداسة، فإذا نحن إزاء نصين مقدسين، نصّ إلهي في لفظه ومعناه مجهولة دلالاته في أغلب الأحيان، ونصّ بشري ألفاظه إلهية أما معانيه ودلالاته فينشئها المفسر بهداية من الله[2].

إن للنصّ المقدّس وضعاً خاصاً، فمنذ أُوحي به أصبحنا إزاء نصين، **أولهما** مكتوب صامت، **وثانيهما** نصّ مكتوب ملك للقراء الذين يمارسون عليه شتّى أنواع التأويل. أما القراءة، فهي مزدوجة: قراءة مفقودة لا يعلمها إلا باثث الخطاب (الله في النصّ المقدّس) وقراءة منجزة نؤثثها وفق ميولنا، وبهذا تصبح القراءة عنصراً أصيلاً نابعاً من داخل النصّ لا من خارجه (Extra-textuel).

---

(1) انظر: الحبيب شبيل، «إبداع القراءة»، سبق ذكره، ص 137.

(2) انظر ما ذكره في المقدمة من أمر الاستخارة، ص 3.

تفيد كلمة «مطارحات» الواردة في عنوان الكتاب المحاورة ومبادلة الحديث. ومعلوم أن لا حوار بدون اختلاف وتعدد، وهذا التعدد والاختلاف يكون مطلوباً بقدر ما يستنير بالمعرفة والعلم، وهذا هو مبتغى مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث في كل ما تصدره من دراسات وأبحاث أو تُشرف عليه. فليس الغرض إذن تقديم إجابات نهائية للقضايا المطروحة للنقاش، بقدر ما هو هذا النقاش نفسه المنفتح على آفاق جديدة للبحث العلمي والوصل بين التخصصات المتعددة بمنطق التكامل والتعاضد، كما التنسيق بين الباحثين والمثقفين والعلماء بغاية تطوير الأسئلة والمعرفة العلمية في سياقنا الإسلامي والعربي.

لقد شهدت المعرفة في القرن الأخير تحولات عميقة، كان لها أثر كبير على الإنسانية اليوم، فهي بقدر ما أفضت إلى توسيع مساحة السؤال وآفاق الكشف، أحرجت العقل العربي الغارق في مسلماته والواقع في حدود سياجاته التاريخية، وامتد هذا الإحراج إلى القرآن وعلومه، فكان لا بد للباب أن يُفتح من جديد، فظهر ما يُعرف اليوم بالدراسات القرآنية المعاصرة التي عنيت بتوظيف المنجز المعرفي المعاصر في فهم النص القرآني، ونقد المدونة التفسيرية.

غير أن هذا الحقل المعرفي ما زال بكراً، فهو حديث، وقليلة هي الدراسات والأبحاث المعاصرة التي تناولت النص القرآني بهذا النفَس العلمي الجديد، فالأمر يحتاج إلى جرأة علمية وقدرة كبيرة على تجاوز العوائق النفسية والثقافية التي تحيط بالنص القرآني وتكبل كل محاولة لتثويره وانفتاحه على قضايا العصر.

يأتي في هذا السياق هذا الكتاب الرابع من «سلسلة أبحاث مؤمنون بلاحدود» الموسوم بـ **مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة**، متضمناً مجموعة من الأبحاث العلمية لباحثين شُهد لهم بالتأهيل في البحث والنظر والكشف والبيان وبحيازة العدة المنهجية والتكوين العلمي الرصين، كما دلّت على ذلك أبحاثهم.

ISBN 978-9953-68-790-2







الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com